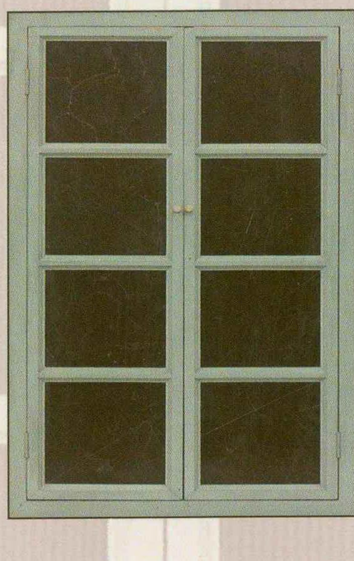
مصطفى كمال فرحات

قول الممكن فلسفيًّا

من الضّروراويّة النّدرويّة إلى الممكنيّة الجوديّة



منشورات الجمل

مصطفى كمال فرحات: قول الممكن فلسفيًا

مصطفى كمال فرحات

قول الممكن فلسفيًّا

من الضّروراويّة النّدرويّة إلى الممكنيّة الجوديّة

منشورات الجمل

مصطفى كمال فرحات: من مواليد ١٩٤٨ بقصر قفصة (تونس). متحصل على الدكتوراه من جامعة الصّربون (باريس IV) سنة ١٩٧٩. يدرّس الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان منذ ١٩٨٩ أدار قسم الفلسفة بها منذ ٢٠٠٢. له مقالات منشورة بمجلات تونسية وعربية وله قيد النشر: في شهرزاديّة الوجود - فكر الوجود وتاريخه: دراسات هيدغرية - كتاب الوجود كجود.

مصطفى كمال فرحات: قول الممكن فلسفيًا
من الضّروراويّة النّدرويّة إلى الممكنيّة الجوديّة
الطبعة الأولى ٢٠١٦

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ـ ٠١ ـ ٠٠٩٦١
ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

إهداء

* إلى إخوتي وأخواتي من الأمّهات الأربعة: صالحة وحبيبة وثريّا وفضيلة، والسيوطي والبيضاوي والغزّالي وعبد الباقي وعبد الحكيم ومحسن، وإلى عائلة فرحات الأوسع.

* إلى أحد أعظم رجالات قفصة في مجالات الاقتصاد والاجتماع والرياضة... المرحوم محمّد رواشد.

* إلى سقراط قفصة الأستاذ الجليل عبد الحميد الزّاهي: بلاغة العربية الآسرة تمشي على قدميها.

* إلى أحد أواخر عمالقة الفكر والأدب في الوطن العربي: أبي القاسم محمّد كرّو.

* إلى «فلاّقة» الثّقافة مؤسّسي مهرجان الفوّارة بقصر قفصة: نموذج لإرغام المستحيل على الإمكان، ثمانينات القرن الماضي.

* إلى الصديقين علي بوهبرة والناصر بوهالي: وارثي «الجُحائية» في أجمل مظاهرها.

* إلى كلّ من لا يزال يتجاسر على الإيمان بأنّ لمستقبل الأمّة مستقبل الإمامة الحضاريّة وأممية خيار الخير الإيثاري!...

مصطفى كمال فرحات

ماي ٢٠٠٩

مدخل عام

قول الممكن:
في التّفلسف كإعراب إنسلامي للوجود(*)

Dire le Possible: Le Philosopher comme déclinaison Auto - pacifiante de l'Être

---

(١) هو نصّ التقرير التأليفي الذي قُدّم في إطار مناقشة ملف التأهيل الجامعي يوم ٨ جويلية ٢٠٠٨ بكليّة الآداب ٩ أفريل بتونس - وكانت لجنة التأهيل مكوّنة من السّادة الأساتذة الأفاضل:

* جلال الدين سعيد: رئيسًا
* محمّد محجوب: مقرّرًا
* فتحي المسكيني: مقرّرًا
* فتحي التريكي: عضوًا
* محمد بنساسي: عضوًا.

I. إعتبارات مدخليّة: استفهامات «جحائيّة»:

ترى هل ما زال ممكناً بَعْدُ تصوّر معاشرة **اندهاشيّة تعجّبية إعجابيّة** للوجود؟ هل الافتتان بالوجود بما هو وجود ما زال ممكناً حقّا اليوم؟ هل ثمّة من معنى، أدنى معنى، لأن يغتبط المرء بمجرّد الانوجاد هنا والآن، بمجرّد واقعة انلقائه في الوجود، ولأنْ يُفتتن **بموجوديّته**، بمحضيّة كونه موجودًا؟

في عالمنا المعولم «سوقيّا» والمطوّق بمعارف **قنصية صيدية** تنتجها قلاع **العلموت التقنوتي** خدمة حصريّة لديانة **العجل الذهبي** وإلاهها الواحد القهّار: **اللّيفياتون الرأسمالي** أو **الرسمالوت الكسبوتي** الحسبوتي استناداً إلى **الرهبوت** العسكري الأمني الاستخباراتي واستثمارا **للرغبوت** الاستهلاكي **والكذبوت** الإعلامي السمعي البصريّ والتّذلوت الإفسادي الإرشائي والنخبوت الإمّعي **والثقفوت** الخدماتي... تحت رعاية نظام حكم الثّالوث: **فرعونيّة** كناية عن الطّاغوت السياسي **والهامانية** كناية عن المعرفة الخادمة للفرعونية، **والقارونيّة** كناية عن الكسب الحيازي السطوي اللصوصي(١)، وهو نظام حكم **كلّياني دكتاتوري في** جوهره،

---

(١) بالنسبة إلى كلّ هذه الصيغ غير المتداولة في التعبير، خصوصاً صيغة «فعلوت» في مثل=

عاجز كلّيًا ونهائيًا على أن يتعايش بل أن يتعاصر مجرّد التعاصر مع أيّة آخرية غيرية لا تخضع لمنطقه الداخلي... في عالم مثل هذا أين تكون البداية دائما هي إتّهام أيّ شيء إلى أن تُثبت براءته (وهو ما لا يكاد يحصل أبدا!) تجريما للوجود من حيث هو كذلك، مبتدء وحالا وخبرا، جرّاء التّوظيف الباطولوجي المسوخي **لمبدأ السبب الكافي** بحيث يتمظهر بمظهر المطاردة النّسقية لكليّة الموجودات والمطالبة الملحاحة بمبرّر وجود أيّ شيء وأيّ كائن بما في ذلك، إن لم يكن بالخصوص الإنسيين... في عالم مثل هذا، هل هناك أية دلالة للاغتباط **المجّاني** بمجرّد الوجود. بموجودية تلقائيّة «**نوابتية**» (بمعنى فارابوي) خامّة متوحّشة صعلوكة وغير مشذّبة أو «مهذّبة»، لا تحتاج البتّة إلى أدنى تبرير لوجودها، ولا تقبل أن يطالبها أيّ طرف كان من أيّ موقع كان وبأيّ صفة كانت وبأيّة خلفيّة أو أماميّة أو جانبية كانت بمبرّر لوجودها أينما وكيفما... وجدت؟... **مجّانية وجوديّة** تضطلع بذاتها كليّا إلى حدّ اقتدارها على قلب مبدأ السبب الكافي على نفسه كيما يتهافت داخليّا مرّة واحدة وإلى الأبد فتحا للّعب المعرفي على **اللاّنهاية اللاّ إنهائية** وعلى تعدّديّة المعقوليات وأطرزة العقلنة وأساليب التعقّل... فتحا

=هذا السياق، فهي يراد بها أساسا عامل صعود استفحالي مَرضِيّ إلى الدرجة القصوى من الخطورة - وقد تمّ توظيف هذه الصيغة بكيفية مفصّلة ومعلّلة نسبيّا ضمن الفصول الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) من كتاب: «**لماذا الفلسفة اليوم؟ من ممكنات فعل التفلسف آخريّا**» المنشور - وهي فصول «شهرزادية» أوّلها بعنوان: «شهرزاد وأنطو - تيو - لوجيا الراهنية» منشور بالمجلّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة عدد ٣٦/ ٣٧. ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥ من ص ٥٣ إلى ص ٦٣. والثّاني بعنوان: «شهرزاد وصراع العمالقة في شأن الوجود» والثّالث تحت عنوان: «التفلسف شهرزاديّا في وجود شهرياري».

قد يقتضيه اقتضاء مشروع تغيير قبلة الانهمام الأنطولوجي بكيفية جذريّة وشاملة، من صعيد المنظور **النّذْرَويَ الكزازي الضروراويّ** (Nécessitariste) لِلْوجود، إلى صعيد الخيار الممكني الجودي المنطلق من الإقرار بالجوديّة اللاّنهائية للوجود عينه. ممّا قد يستتبع إحداث نوع من «**القطيعة الأنطولوجيّة**» بين الصعيدين.

أكيد أن مبدأ السبب الكافي هو الإبن الأكثر شرعية للصّعيد الأوّل: إنّه يستميت في تعميم المطاردة الاستنطاقية على كلّية **الكيانة** أو الكائنيّة (L'Etantité)، ولا استثناء للوردة عنده: هي بدورها تخضع للمساءلة **اللّماذيّة**[1]، وعليها أن تثبت أن «**وردّيتها**» ليست «**زائدة**» على الوجود، ولا يمكن الاستغناء عنها، وليست «**عبثيّة**»... وإلاّ، إن هي نجت من محلقة الأوكامي على المستوى المقولي اللّغوي (ودورها هو تطهير أنطولوجيا الموجودات الفعلية المتعيّنة المتمتّعة بمبرّرات وجود مقنعة، من مختلف الزّوائد)، فإنّها لن تنجو من مفاعيل مُبيدات الأعشاب والنباتات الطفيلية... هذا مصير احتمالي للوردة داخل الآلة الجهنّمية للتسبيب التعليلي التأسيسي التفسيري التحليلي التفكيكي الحفري... الكوني - وهو مصير قد ينسينا تماماً المصير التراجيدي الرومنطقي لوردة الشاعر رونصار (وردة عاشت ما تعيشه الورود: فسحة صباح) فما بالك بهذا الذي نحاول أن نجعل منه «**فلسفاما**» ممكناً ألا وهو: **مجّانية الموجودية** كمنبع لا ينضبُ لشعور بالغبطة اللاّ محدودة التي لا يمكن أن تقارن بأيّة غبطة أخرى...

---

(١) إحالة إلى مجاز أنجلوس، الذي أورده هيدغير في كتابه: مبدأ السبب.
M. Heidegger: Le Principe de Raison. Ed. Gallimard. 1962, pp. 97 - 103.

II. نحو تجربة خالصة:

فرضيّة العمل ها هنا هي أنّ مجّانيّة الموجوديّة يمكن أن تكون أعمق وأجذَر تجربة وجودية يمكن أن يمرّ بها الإنسان كإنسان بما هي في متناول كل إنسان في كلّ وقت وفي كلّ مكان دون أدنى استثناء وبإطلاق إنّها، على الأرجح، تجربة التجربة (بلغة جون لوك ننسي متحدّثا عن الحرية)[1] وتجربة كلّ التجارب، على كيفيّة الإضطلاع بها يتوقّف اتجاه تبلور أسلوب تأكين كلّ فرد على حدة - بإيجاز شديد: هي تجربة محضة، خالصة (Une Expérience pure) عبرها ينصهر المعدن الذي قُدّ منه الإنسان، فترتسم الخطوط العريضة لنوعية الحياة التي تأهّل لها: **دودية أم طائرية**، **منبعية** تجدّدية تجديدية على الدوام أم **مستنقعية** آسنة مفرزة لمختلف الجراثيم والأمراض.

بيد أنّه، خلافاً لسائر التجارب الخالصة النموذجية التي يعرضها تاريخ الفلسفة عبر مختلف أحقابه المنعطفية قديمها وحديثها ومعاصرها، مثل تجربة **الحب** و**تجربة الكهفية** عند أفلاطون، وكيفية اكتشاف **الكوجيتو** الديكارتي، و**التجربة القصدية** لدى هوسرل، وحدس **الديمومة والمطلق** برغسونيا، وتجربة **المفارقة** الكيركغارديّة، وتجربة **القلق** المكتشف للعدم لدى هيدغير، وتجربة **الفشل** عند يسبرز، وتجربة **العبث** الكاموية، وتجربة **الغثيان** لدى سارتر، وتجربة **الكسل** لدى ليفيناص الخ... خلافاً لمثل هذه التجارب التي قاسمها المشترك أنّها تجارب نادرة واستثنائيّة وصعبة المنال بالنسبة لإنسان أيّها الناس، فإنّ تجربة الإفتتان

(1) Jean - Luc Nancy: L'expérience de la liberté. Ed. Galilée, 1988, pp. 114 - 115.

بمجرّد الوجود، والشعور بالسعادة الغامرة بمجّانيّة الموجودية الخامة المنعتقة من «**حروف السؤال**» (بلغة الفارابي)، هي تجربة **أوّليّة** لسائر البشر كبشر، في متناول كلّ إنسي في أيّة لحظة من لحظات الحياة وفي أي مكان يمكنه الانوجاد فيه قصديا أو صدفة. بإمكان كلّ إنسان بإطلاق في كلّ زمان وفي كلّ مكان، أن يدرك فجأة أنّ موجوديّته المخصوصة به والمتفرّد بها إنّما هي متأتية له على سبيل **الهبة المطلقة** والهدية **اللامشروطة**، وأنّ موجوديّته المجّانيّة تلك إنّما هي منفذُه المخصوص به والمتفرّد به لمعانقة الوجود في كلّيته. وهذا الإدراك في حدّ ذاته من شأنه أن يتحوّل إلى معين لا ينفد للسعادة الخالصة. يحدث ذلك بالخصوص عندما يفلح المرء في الإنجذار الأبعد داخل أعمق أعماق ذاته حيث يلتقي **بفطرته التلقائية** في محضية حرّيتها وفرادتها وأصالتها وانقطاع نظيريّتها بإطلاق - حينئذ تكتشف الذات أن **موجوديتها** ليست **لازمة** وإنّما **متعدّية**، وليست **أنانة** منغلقة طوطولوجيا على ذاتها وإنّما هي **مجازية تجاوزية** في ماهيتها: انبجست للوجود **بفعل عطاء انوهابي** سابق، هو عطاء إيجادي إبداعي خلقي - فموجودية الذات الفريدة ستكون مذّاك هي **مجلى** فعل العطاء المنبعي هذا - وبذلك يتحوّل الوعي بمجّانيّة الموجودية إلى وعي **بمجّانيّة المخلوقيّة**، كما تتحول المجازية التجاوزية للذات إلى **علاقة مطلقة بالمطلق**، علاقة فرادة بفرادة، علاقة فريدة بين فرادة وفرادة بها تتمطلق الذات **وتنطلق** أي تتحرّر من كلّ موانع الاحتضان الأثرى للوجود ولسائر الموجودات، وذاك مصدر سعادتها القصوى. وهي إذ **تتمطلق انطلاقيا** هكذا فإنّها تفعل ذلك بدافع **الإعتراف بالجميل الانطولوجي** حيال مجّانيّة مخلوقيّتها وموجوديّتها التي بها وحدها أضحى بإمكانها التفطن إلى الطابع **الممكني** جوهريًا للوجود

الذي يجعل الوجود بما هو وجود أحبل بما لا نهاية له كمًّا وكيفًا من الممكنات ومن العوالم الممكنة والأكوان الممكنة - **إنّ الكينونة في ماهيّتها ممكينونة**، فيها لكلّ الكائنات دون أدنى استثناء غذاء وشفاء وأمان وغبطة بمجرّد الوجود! وبالنسبة إلى البشرية جمعاء، فيها ومنها بُشرى وبِشْر - بُشرى بِشْريّة يمكن أن يتباشروا بها فيباشروا فيما بينهم أسْلوب تواجد سلمي **انسلامي** (Auto - pacifiant) قد يجعلهم في غنى كلي عن معهوداتهم الاحترابية الجنائزية الأطلالية...

مقارنة بالبعض ممّا ذكرنا من تجارب خالصة لبعض كبار الفلاسفة المعاصرين على سبيل المثال (ولنقتصر على تجارب **القلق والكسل والغثيان** لدى هيدغير وليفيناص وسارتر تباعا)، فإنه سيتضح أنّ وراء كلّ تجربة منها خيارا أنطولوجيا متكاملا يسندها ويمدّها بالدلالة والمعنى. فتجربة **القلق** (Angst) عند هيدغير إذ تمكّن من اكتشاف العدم في شكل انسحاب للكينونة وانكساف لها، فهي تجعل من هذا الاكتشاف نفسه شرط إمكان لاكتشاف الكينونة ذاتها في حقيقتها **الانوهابية التمنعية** معا ممّا يفضي إلى القول بـ«**تناهويّتها**» (sa finitude) في آخر المطاف[1].

---

(١) انظر دراسة لنا عنوانها: «صروف الكينونة فيما بين ليفيناص وهيدغير، أو حرب الإيطيقا ضدّ الأنطولوجيا»، نشرت بالعدد الأوّل من مجلّة «حوليّات الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا»، ديسمبر ٢٠٠٦، من ص ٩ إلى ص ٤٨. كما نشرت بمجلّة «أوراق فلسفية» العدد ١٧، القاهرة ٢٠٠٧، من ص ١٠٩ إلى ص ١٥٧. حول إشكاليّة إكتشاف العدم وتناهوية الكينونة، أنظر بالخصوص ص٣٤ - ٣٦ من «حوليات....». فيما يخصّ تناهوية الكينونة تحديدا، انظر أيضاً دراسة لنا تحت عنوان: «ملاحظة حول استحالة **الأنطولوجيا إلى كرونولوجيا**». نشرت بالمجلّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة العدد ٢٥/ ٢٦. سنة ٢٠٠١ من ص ٥ إلى ص ٢٩.

أمّا تجربة **الكسل** عند ليفيناص، فهي، على العكس تماماً من تجربة القلق الهيدغيري، إنّما تفضي إلى الشعور الرهيب باستحالة **قطع** سيرورة **المواظبة على الكينونة** مواظبة نَكِريّة لا مبالية وغير قابلة للتجاوز الذاتي وغير معنية بأيّة آخرية غيريّة. إنّها **الهويّة الأنطولوجية** في أكثر صورها انغلاقا، ولا سبيل إلى إمكان طرح سؤال **الآخر** والآخرية بما هي مرتكز سؤال الأخلاق وإيطيقا المسؤولية - عن - الآخر، لدى ليفيناص إلا **بالقطع** معها نهائيًا، بداية بالانتقال الوجوبيّ من **سؤال الوجود** إلى سؤال **الموجود** المتعيّن والمشخص - وبذلك يرسي صاحب «كلية ولا نهاية» و«آخر الكينونة وما وراء الماهية» مبدأ **العداء النسقي** بين الايطيقا والأنطولوجيا أو بين الأخلاق والوجود[1] بحيث نكون بمحضر **إميّة** تراجيدية يمكن أن تتبلور كالآتي: إمّا وجود دونما أخلاق لدى هيدغير، أو أخلاق بدون وجود مع ليفيناص[2].

حالة تجربة **الغثيان** السارترية يمكن أن تكون نموذجية أكثر، في سياقنا المقارني هذا، ذلك لأنها تجعل من **واقعة الموجودية** نفسها إشكالا مزعجا ومقرفا ومن فوران وتشابك صيغ الحدثية الوقائعية العرضية أمرا لا يكاد يطاق: حتى جذور شجرة القسطل هذه وشجرة الرند تلك في حديقة عمومية، إنما ينحصر دورها في المساهمة، مع كلّ صيغ الانوجاد الأخرى التي يعجّ بها الوجود، في جعل هذا الأخير يكون «**زائدا على اللزرم**» (de trop) على الدوام، بل حتى احتمال

---

(١) انظر بالخصوص «صروف الكينونة...» ن. م.

(٢) ن. م.، وأيضا محاضرة لنا بعنوان: «نحو إيطيقا اختلافية»، أنظر الفصل الأخير من هذا الكتاب.

امّحائي من الوجود بموتي ليس من شأنه التخفيف من ثقل ووطأة هذه الزيادة على اللزوم... بناء على هذا التوصيف المقتضب للتجربة السارترية يتّضح أنّها توجد كليّا على طرفي نقيض من تجربتنا المتعلقة **بالافتتان بمجّانيّة الموجودية**. بيد أنّ الأمر سيبدو أكثر إحراجا إشكاليا إن نحن وضعناه في موضعه المناسب من سياق «**أودسّا**» طرح سؤال الوجود من قبل كبار مفكري الغرب. فكيف ذلك يا ترى؟

صورة الأمر أنّ التجارب الثلاث التي كنّا بصدد التعريف بها على مستوى مبادئ اعتمالها فقط، إنّما تمثّل، عن جدارة فلسفية لا سبيل إلى إنكارها، آخر ثلاث محطات انتهت إليها «الأودسّا» المذكورة، بعد أن كانت بدأت بتعيين القدرة على «الاندهاش» (تومازين) مع أمثال أفلاطون وأرسطو، كمبدأ محرّك لفعل التفكير والتفلسف، مبدأ لا يكتفي بأن يكون في بداية هذا الفعل ولصق أصله بل يمتدّ ليُوَجّه جمّاع **أثنائيّته** فيشدّها إلى **غائية** مخصوصة به - وبذلك يكون **الاندهاش** هو **أركيه وباتوس وتوموس وتيلوس** التفلسف، وإلاّ ظلّ هذا الأخير مجرّد إفراز من إفرازات «الدوكسا» المألوفة - علما بأنّ هذا المنطلق الاندهاشي التعجّبي لم يكن بديهيّا بذاته وإنّما كان على مدشّنيه أن يفتكّوا إمكانه افتكاكا من لدن من ذهبوا إلى القول بأن سؤال الوجود نفسه غير جدير بالطرح أصلا، لأنّ الوجود عينه **خداعي** في جوهره ولا داعي لأشكلته من الأساس، بما أنّه يمكن الاستعاضة الاستيفائيّة عنه **باللغة** التي عبرها يقرّر «**الإنسان - المقياس**» في شأن وجود أو عدم وجود أي شيء (غورجياس، بروتاغوراس: السفسطة بعامة)، وفقا حتى لنوعية إرادة القوّة المنتصبة وراء هكذا قرار (كليكلاس)... ولكم كان موقف سقراط (الافلاطوني!؟) يبدو ضعيفا وواهنا ومرتبكا وهو يستمع إلى كليكلاس

يحاكمه من عل متّهما إيّاه بعدم النضج وعدم بلوغ سن الرشد الفكري على الرغم من ظاهر شيخوخته لأنه لازال يمتهن التفلسف ذاك النشاط الذي لا يليق إلا بالأطفال[١]...

طفوليّة التفلسف هذه كانت في الحقيقة هي عنوان عنفوانه وخصوبته، وكانت في أصل اقتداره التسآلي مجسّدا في نموذجية السؤال التوليدي السقراطي تحديدا[٢]. لكن بعد لحظة انتصار هذا التوجّه الاندهاشي التعجّبي التسآلي حيال الوجود، عرف فعل التفلسف تناسخات أفضت به، عند بدايات العصور الحديثة بالأخصّ، إلى ما يشبه خيبة الأمل الجذرية في أهلية الوجود لأن يكون بذاته وفي ذاته مدعاة لاستئناف التفكير فيه واستلهام المعنى منه والتحقق الذاتي بمقتضاه. عندئذ بدأت رحلة ازورار التفلسف عن الوجود بما هو كذلك، وتحوّل **الاندهاش** إلى **شكّ** منهجي جذري وإرادي انتهى إلى رهن الوجود بالوعي بالوجود عبر كيفية اكتشاف الكوجيتو ديكارتيا، وبالتالي اكتشاف **قارة الذاتية** الذي استتبع تعويض سؤال الوجود بسؤال الذات - في انتظار تعويض سؤال الذات بسؤال **اللغة** هذه **الأيام** - في الأثناء تحوّل **الشك** إلى **نقد ونقدية**، ثم إلى **تفكيك** وهدم فينومينولوجي، فإلى **حفر وتظنّن** لدى من يسمّون بمفكّري الإختلاف الذين غيّبوا شبه كليّا سؤال الوجود إن لم يحرّموه على صعيد مبدئي، وقد يكون هيدغير استثناء مطلقا في هذا الصدد...

---

(١) انظر محاورة «غوروجياس» لأفلاطون:
Platon: Gorgias Garnier - Flammarion - Trad. Chambray 1967 - 482a - 486c.

(٢) انظر دراسة لنا بعنوان: «سقراط والحياء» نشرت بمجلّة «آداب القيروان» العدد ٧/ ٢٠٠٦، من ص ١٨١ إلى ص ٢٠٧. وهي مدرجة بهذا الكتاب.

بيد أنّ الاستنقاذ الهيدغيري نفسه لسؤال الوجود ومحاولة إعادة طرحه بتكاليف منهجية ونظرية جديدة، بمعزل عن كلّية سياق تاريخ نسيان الوجود الذي هو متقايس مع تاريخ الفلسفة كله بما هو تاريخ الميتافيزيقا عند هيدغير... كلّ ذلك لم يمنع من جعل إشكالية الوجود تؤول عبر عدّة تناسخات داخل المدوّنة الهيدغيرية إلى ما يشبه الطريق المسدود أو **الأبوريا** بالدلالة الإغريقية: وفعلا، كانت مسألة ضرورة التحرّر من المعجمية الميتافيزيقية، تشكّل هاجسا جدّيا لدى هيدغير - لذلك فقد حاول مرارا مجانبة ومداورة هذه المعجمية، عبر حتى مادية الكتابة، مثلاً عندما كتب كلمة الوجود بالألمانية المعاصرة (sein) برسم الكتابة الألمانية القديمة (seyn)، ثم عنّ له أن يشطب نفس الكلمة بحيث تبدو هكذا مشطوبة كناية عن وجوب التفكير في الوجود خارج التداول الميتافيزيقي المألوف، ثمّ اقترح منطوق **الانفراج** أو **المضاءة** (Lichtung) مرفوقة بما يمنع عنها التكلس: **الانعتام** (nichtung)، ثمّ **بساطة الرّابوع** (geviert) الذي يشمل الأرض والسماء والفانيين والإلاهيين، ثمّ دلالة **الثمّة** (Es Gibt) ودلالة الحدثان **الانكفائي** (Ereignis/Enteignis) أو العهد بترجمة محمّد محجوب، ثمّ دلالة **إتاحة الوجود** (Seinlassen) الخ..[1]. وهي كلها تسميات احترازية، الغرض منها محاولة الحضّ على التفكير في الشيء **ذاته** الذي بذاته يستدعي التفكير فيه و«يرغب» في ذلك بمبادرة منه[2]، طالما أنّ الفكر لا يكون

(١) انظر بحثا لنا تحت عنوان: من دلالات «الخطوة القهقرى» لدى هيدغير بالعدد الثاني من «حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية».

(٢) هيدغير: ما لذي يعنيه فعل التفكير؟

Heidegger: Qu'est - ce que penser? Ed. P.U.F. 4éd. 1983,pp. 21 - 22.

ما هو، عند هيدغير، إلا عندما يكون أمينا لالتزام الوجود من أجل الوجود[1].. إلا أن كلّ هذا الحذر من إمكان الوقوع في شباك **«المتفزة»**، لم يثمر، في آخر التحليل، سوى نتيجة واحدة واضحة المعالم، ألا وهي «تذويب الوجود كليّا في الزمان» بحيث لا يبقى منه شيء يُذَكِّر بخصائصه المعهودة الموحية ولو ببقية باقية ممّا يسمّيه الفارابي **«الوثاقة في الوجود»**. كل ما بقي منه إنما هو مجرّد **دخول برقي في الحضور** (Wesung) ممنوع عليه أن يكون **حاضرا** بأيّة صيغة من صيغ **«الحضور المستمر»** التي من شأنها أن تذكر بمفاعيل نسيان الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، بوصف ذلك هو **«اللامفكور»** (l'Impensé. Das Ungedacht) المحوري لتاريخ الميتافيزيقا، والذي كان على فكر الوجود الهيدغيري أن يتوسّل منهج **الهدم الفينومينولوجي لتاريخ الانطولوجيا** لتبيان آثاره الخطيرة قصويّا على مختلف أصعدة النظر والممارسة والحساسية - ولقد تمفصلت ألية الهدم هذه (وهو في الحقيقة **جهر وتسريح** عكس الدلالة المباشرة لمفهوم الهدم Abbau) عبر فعاليات الفكر الرئيسية الثلاث وهي: القفزة، **ورفع الوجود إلى اللغة والخطوة القهقرى**[2]. وكان المأمول هيدغيريا من اعتمال كل هذه الفعاليات هو الذهاب إلى أبعد من مجرّد استنقاذ سؤال الوجود مثلما أوحى بذلك كتاب «وجود وزمان» غير المكتمل (إلى حدود ثلثي المشروع) - المأمول (والمنجز بمعنى ما وإلى حدّ ما وعلى الأقل في مستوى **مبدئيّة** الإشكال) هو لا أقل من محاولة **إنطاق الوجود بلغة غير إغريقية** قد

---

(١) هيدغير: رسالة حول الإنسانويّة:

Heidegger: Lettre sur l'Humanisme. Bilingue - 1964, pp. 155 - 173.

(٢) انظر مقالنا «من دلالات «الخطوة القهقرى»...»، ن. م.

تذهب إلى حدّ القدرة على **إنهاء تاريخ الوجود نفسه**، على اعتبار أن هذا التاريخ إنّما هو الإسم الآخر للميتافيزيقا تحديدا(١) - وهو ما يبدو أن **فكر الحدثان**، فكر الإيرايغنيس كفيل بإنجازه - إلا أنّ هذا الأخير لم يمدّنا بسوى النتيجة التي سبق أن ألمحنا إليها ألا وهي: تذويب الوجود في الزمان بصفة كليّة بحيث نكون، في آخر المطاف، بمحضر المعادلة التالية: وجود يساوي عدم يساوي الهوهو(٢) بما أن حتى الحدثان بدوره سيعرّف طوطولوجيا من جهة كونه «يحدث»(٣) كما أنّ عطاء «الثمّة» (Es Gibt) **لا يعطي سوى عطاءه** - صحيح أننا قد نكون داخل **دائرة هرمينوطيقية ميتامنطقية** من شأنها أن تتخطّى ظاهر الحلقة المفرغة. إلا أنّ الأمر لا يخلو، في ذاته، من إحراج إرباكي فيما يتعلّق بحظوظ التعالق الأثرى بالوجود - هل أنّ مثل هذه الرؤى الأنطولوجيّة يمكن أن تشكّل استجابة حقيقية لواقع **النسخ المسخي** للوجود بالكسب الحيازي كما تعيشه البشرية قاطبة هذه الأيّام؟

يبدو أنّ هذا قد يكون ممكناً بتأويل الطرح الهيدغيري للوجود على أنه في آخر التحليل مضاه ومرادف للعدم - وهو ما يمكن أن يرسي إمكانا لبناء ما يسمّيه دجاني فتيمر **بالأنطولوجيا الضعيفة أو النينطولوجيا** كعلم بالعدم صراحة ودعوة لنشر **فكر عدمي** يكون بدون **أساس** ولا

---

(١) هيدغير: الندوة حول «زمان وكينونة»:
Heidegger: Séminaire sur "Temps et ?tre" - Protocole - in Questions IV. Gallimard. 1976, pp. 87 - 93.

(٢) هيدغير: ندوات التور:
Heidegger: Séminaires du Thor, in Questions IV. Gallimard. Op. cit, p. 298.

(٣) هيدغير: زمان وكينونة:
in Question, IV, op. cit. 47. Heidegger: Temps et Être

يطمح إلى **تأسيس** أيّ شيء على الإطلاق، من هنا ستكون «**سلميته**» الماهوية، بما أنّه بقدر ابتعاده عن الميتافيزيقا بتجاوزها إلى **ما قبلها** أو **ما دونها** أو **ما بعدها**، سيكون ابتعاده عن **الخطابات التأسيسية الكبرى وسرديات الشرعنة الكبرى**، تلك التي كانت في أصل تبرير خطاب العنف والحرب والصراع الايديولوجي والتمترسات الدغمائية على اختلافها، وهي كلها توجّهات طالما تغذّت من تمشيات التأسيس والتسبيب والتعليل ذات الكنه الميتافيزيقي مبتدءا وخبرا[1]. ولا أدلّ على ذلك ولا أبلغ من «فلسفات التاريخ» ذات الأصل الكانطي أو الهيغلي أو الماركسي أو الوضعي... وما تكون قد أفرزته من صيغ احتراب فكري انعكس مباشرة على مختلف أصعدة الواقع التاريخي والاجتماعي والاقتصادي... في شكل صراع «مطلقات» أو «صراع بين آلهة» بلغة ماكس فيبر.

هناك على ما يبدو مآل إيجابي ممكن **للعدمية والنهيلية** غير ذلك الذي كان ارتآه هيدغير في هذا الشأن - ذلك أنّ العدميّة المكتملة عنده إنّما هي نتيجة حتمية **للنهاية الاكتمالية** للفلسفة كميتافيزيقا، حيث تسود الإرادة التي لا تريد شيئاً سوى ذاتها (إرادة الإرادة) بعد أن يتمّ النسخ الكلي للوجود بالموجود وتتمّ الإحاطة الرياضيَة الترويضية بكليّة الموجوديّة عن طريق سيادة **ماهية التقنية** في هيئة «غشتل» (Gestell) هو «**جهزوت**» إجهازي استنزافي استنفادي ابتزازي استفزازي ينتج اصطناعيا «**حضورا مستمرّا**» طالما حلمت به الميتافيزيقا عبر كليّة تاريخها. حضورا

(١) انظر بحثنا «ملاحظة حول استحالة الأنطولوجيا إلى كرونولوجيا، ن. م.، ص ص ٢٧ - ٢٨.

مستمرّا، أخشى ما يمكن أن يُخشى في شأنه هو أن «يخلد» تخليدا يمنع نهائيّا مجرّد إمكان **بدايات** أخرى للفكر وللتاريخ: ذاك أخطر ما يمكن أن يصيب تاريخ الوجود: أن لا يكون **هناك إمكان لانبعاث آخري بعامة**[1] - وهو ما لا يمكن أن يسعف العدمية محل النظر بأدنى دلالة إيجابيّة مثلما توهّم أمثال فتيمو...

مهما يكن من أمر، فإن ما بقي لنا من «وجودية» للوجود عبر تناسخاته المشار إليها أعلاه ضمن الإنجازة الهيدغيرية، لا يبدو مغريا بما فيه الكفاية للتعلّق الإندهاشي التعجّبي الإعجابي به! إذ يبدو «معدما» وفي غاية الفقر والخصاصة، وهو أشبه ما يكون، في حالته المآلية هذه عند هيدغير، بسميّه في بداية «**علم المنطق**» لهيغل: الوجود في البداية لا يتميّز في شيء عن العدم من فرط التشابه فيما بينهما من حيث فقر التضمّن والمضمون - لذلك فإنّ كليهما لن يجد حقيقته ومعناه إلا في الصيرورة[2]...

لا مندوحة إذن، وحال المسألة الأنطولوجية على ما هي عليه من تفقير أو تهميش أو تعقيم إرادي، من إعادة النظر جذريّا في الخيارات الأولى والقرارات المبدئيّة في طرح سؤال الوجود وضمن أيّ إطار فكري يتعيّن أن يكون ذلك - هذا يشير في اتجاه وجوب المساءلة النسقية الصريحة لتلك القرارات والخيارات، وبالخصوص للمبدأ

---

(١) هيدغير: ندوات التور، ن. م.

(٢) هيغل: علم المنطق:

Hegel: Science de la logique. T1, Science de l'Être. Aubier. Trad. S. Jankélévitch, 1975, p. 72.

الرئيسي الذي يبدو أنها تصدر عنه بداية وترد إليه نهاية، وهو تحديدا مبدأ السبب الكافي الذي بدأنا هذه الاعتبارات بالتلميح إلى دوره المحدّد في القضاء على الطفولية التسآلية التعجّبيّة للفلسفة...

III. نحو أشكلة لممكن الممكن:

كنّا أشرنا إلى احتمال أن تكون معقولية التسبيب والتأسيس، عندما يستحيل استثمارها إلى مسوخ استفحالي لا يبقي ولا يذر من براءة الوجود وخصوبته اللانهائية، أن تكون هذه المعقولية أخطر عدوّ لمشروع الافتتان **بمجّانية الموجوديّة** وبهبة وهديّة **المخلوقية** - لكن يتعيّن علينا الآن أن نذهب في المساءلة إلى أبعد من هذا المستوى. ولنتجرّأ على طرح السؤال الجذري الآتي: من أين لمبدأ **السبب الكافي** أن يبرّر شرعية هيمنته الشاملة؟ من أين له القدرة على تقديم سبب كاف لسيادته المطلقة؟ هاهنا سنكون بمحضر **هوّة هاوية سحيقة**: لن تكون الإجابة صريحة قطّ - إنّما إجابة في شكل إقامة لما أعتبر تحكميا **حقّا** على القوّة، وقوّة **الأمر الواقع** تخصيصا، ذاك الذي أُجْبِر على الوقوع تحديدا، بمقتضى ترجيح عنفي حربي لعلاقات القوى ولصراع القوى - وهو ترجيح دائم لنفس علاقة القوّة وهي المتمثلة على الدوام في قطع دابر **الممكن** وحتى **ممكن الممكن**، من الجذور، من الأساس - استئصال من الأصل، واجتثاث من داخل الأرضية المغذّية له.

وفعلاً، فإنّ الإجابة المذكورة لن تكون إلا تأويليّة (بالمنطوق العربي للتأويل الحق بما هو صعود إلى **الأوّل** من الأمر ورجوع إلى **مآله** في الأخير، بحيث يكون التأويل منصبّا على الدوام على **المأتى المآلي**

والمآل **المأتوي** لكلّ أمر يطاله)[1]. ومفادها في هذا الصّدد، إجبار مبدأ السبب الكافي على الإعتراف بأن أصله الأصيل إنّما هو تحكمي اعتباطي عتامي أعمى لأنّ الرحم الذي أنجبه إنّما هو تخصيصا «**الأننكيه**» الإغريقية بما هي «**الضرورة العمياء**» التي تتحكم في كلّ شيء بإطلاق ودون أدنى استثناء، بما في ذلك الآلهة كبيرها وصغيرها[2]. وهكذا يتّضح أنّ مبدءنا الذي ما انفكت عقلانيّاتنا تفخر به كل الافتخار، إنما هو ذو أصل **ضروراوي** لا ممكني **مأتاه** لا معقول شططيا **ومآله** لا معقول شططيّا وفقا لما يشبه **قانون الانقلاب** داخل المعقولية ذاتها، مثلما تفطن إلى ذلك دومينيك جانيكو[3].

إنّ مبدأ هذا أصله وفصله (هذه **جينيالوجيته** بالمعنى النيتشي) لا غرابة البتة أن يؤول به الأمر إلى أن يكون لا **فلسفي** في جوهره، وأن يصير مصدرا أساسيّا لِكره العقل (**ميزولوجي**) وكره **الوجود** ذاته (**ميزو أنطولوجي**). ويمكن أن يصحّ ذلك أكثر عندما نذكر **بالعائلة المفاهيمية** الأوسع التي ينتمي إليها هذا المبدأ، ألا وهي عائلة: الضرورة والندرة والشحّ والكزارة ونسخ الوجود بالكسب، منذ البدايات الاغريقية لاعتمال معقولية التسبيب والتعليل، في هيئة إجابة على سؤال:

---

(١) انظر بالخصوص بلورة أوسع للتأويل في منطوقه العربي إلى الفصل السادس من كتابنا المذكور (لماذا الفلسفة اليوم؟) الذي هو بعنوان: في ممكن فعل التلفسف آخريّا، ص ٢١٤ - ٢٥٨.

(٢) شستوف: آثينا والقدس:

Chestov: Athènes et Jérusalem - Aubier 1993, pp. 45 - 69.

(٣) دومينيك جانيكو: قوّة العقلي:

D. Janicaud: La puissance du Rationnel, Gallimard, 1985, pp. 12 - 20.

مالموجود؟ (**تي تو أون؟**) بتعيين «الأوسيا» بما هي «ملكيّة عقارية» في أصلها، وبما هي «مال» بالمعنى الأعم في العربية - «الأوسيا» هي أكثر ممكنات الوجود ثباتا واستقرارا - وعندما تتحوّل إلى «**باروسيا**» ستكون أكثرها «حضورا» و«استمرارا في الحضور» - وامتيازها هذا هو الذي دفع دفعا إلى اختصار ممكنات «اللوغوس» الإغريقي في أفعال «**القيس**» و«**الحساب**» و«**المناسبة**» (La proportion) و«**التجميع**» (وهي كلها دلالات ستينع أكثر عندما سيترجم «اللوغوس» بـ«راسيو» (Ratio) المفضية إلى دلالة وظيفة القيام ب«**حسابات**» (Ratiocination)، عند هوبس مثلاً - وليس من قبيل الصدفة البتة أن يكون أوّل مجال معرفي يرتقي إلى مصاف «التنظير الكوني» للعلومية، إنما هو حرفيا «**الجيو - متريا**» أي علم «**قيس الأراضي**»، لأهميّته المصيريّة في **احتساب مكاسب** «الحضور المستمر» مجسّدا في «الملكيّة»ولمزيد إضفاء النجاعة على عمليات تدعيم وتزكية ومرددة (Rentabilisation) «الحضور» وأساليب تحديد هويّة «**ما هو الأحق بالحضور**» ومن هو الأجدر بقطف ثماره، في آخر المطاف، سيتحوّل الحضور إلى «**مثول**»، وستتميّز حداثتنا بالأخصّ بجعل هذا «**المثول**» يكون «**إمتثاليا**» وذلك برهنه كليّا بـ«**تمثّل**» (La Représentation) الذاتية المنعوتة للتوّ وتزامنيّا مع ولادة وعي الحداثة بذاتها وبأهمّ صفاتها، ومنها تخصيصا تكريس نسخ الوجود كليّا بـ«**المثول الامتثالي**» المطواع والمنصاع **للتمثّل**، مسخر له تماميّا بحيث يكون في متناوله وتحت تصرّفه في كلّ لحظة. وهو على الأرجح ما قصده هيدغير عندما أشار إلى تحوّل كليّة «**الكيانة**» أو «**الكائنيّة**» (Die Seindheit - L'Etantité) إلى «**مخزون**» طاقوي (Bestand)، تطرد به ومن

خلاله «**شيئية الأشياء**»، لا بل حتى «**موضوعية المواضيع**»[(١)]، فلا تبقى سوى «قيم تبادليّة» تحدّدها «**سوقيّة معمّمة**» (بكلّ معاني السوقية: سوق وانحطاط قيمي...) هي بدورها لا تخضع لسوى منطق واحد أوحد هو منطق **الرّبووت التربّحي** بما هو المقوّم الجوهري **للرّسمالوت**. وهو منطق **عدمي** بإطلاق، إذ أنّه مستعدّ كلّ الاستعداد للاتجار بكليّة **التّاريخ** وبكليّة **الجغرافيا** وبكليّة **الديمغرافيا** وبكليّة **الجيولوجيا** (خصوصاً «النفطية» منها...) وبكليّة القيم (خصوصاً قيم «حقوق الإنسان» منها[(٢)]!)... من أجل الزيادة المتصاعدة والمطردة في نسب الربح. كلّ الوسائل بإطلاق مبرّرة من أجل تحقيق هذه الغاية: ولتكن قيام قيامة أو استحداث «**هرماجيدون**» لا تبقي ولا تذر الخ... (هرماجيدون نسبة إلى **سهل مجيدو** في فلسطين).

يبدو أن هذه الملحمة **النسخية المسخية التناسخية** لا تقف عند هذا الحدّ. ذلك لأنّ استحالة الوجود بما هو وجود إلى «**مثول امتثالي للتّمثّل**» إنّما تعني القضاء على كلّ **آخرية غيرية** مطلقة أو نسبية قبالة الإنسان أو من أصبح يقوم مقامه - لم يعد هناك **طبيعة** أو **ما بعد طبيعة** يمكن أن تتوسّط بين الإنسان والإنسان - لم يبق سوى **إنسية** معزولة كليّا، لا تتغذّى من سوى ذاتها، بما هي أب وأم وابنة وحفيدة ذاتها، مقطوعة

---

(١) هيدغير: مسألة التّقنية:

Heidegger: "La question de la Technique", in Essais et Conférences, p. 23. Gallimard, 1954.

(٢) إحالة إلى دراسة لنا بعنوان «من حقوق الإنسان الضروراويّة إلى مقتضياته الممكنية» مدرجة ضمن هذا الكتاب.

الجذور والأوصال، لا سبيل لها لتجاوز ذاتها لا فرديا ولا جماعيا: **إنها الطوطولوجيا** الإنسية، **الطوطولوجيا الانتروبولوجية أو الانتروبولوجيا الطوطولوجية** المكتملة كما لم تعرف كليّة التاريخ البشري شبيها لها لا من قريب ولا من بعيد - إنّه الاستحداث الاستثنائي التاريخي بامتياز - إننا نكون اليوم وراهنيا أمام مشهد واحد أوحد: **وجه لوجه** (Face - à - face) **هوسي عصابي ذهاني سعاري** بين الإنسان والإنسان - وجه لوجه إنسي، ما بين إنسي فقط، إنسي زيادة على اللزوم، بلغة نيتشه - (Humain trop humain) - هذا يعني، من بين ما يعنيه، أن تحوّل الوجود إلى **مثول امتثالي** للتمثل، سيترجمه هذا **الوجه لوجه الباطولوجي** إلى «**تمثيلية**» تستغرقها كلية العلاقات البشريّة - إنّ هذه الأخيرة ستكون من ألفها إلى يائها **مسرحية تمثيلية**، للغياب الكلي لكل مرجعيّة آخرية غير إنسيّة من نوع «**القيم الاستعمالية**» أو «شيئية» الأشياء، أو عالمية العالم أو تاريخيّة التاريخ أو «موضوعية» المواضيع كما أشرنا أعلاه[1]... إنّنا نكون في قلب منزلة «**بروتاغوراسية**» لا وجود فيها إلا **لإنسان - مقياس** أوّل وأخير، إلا أنّه، وفقا لمنطق هذه المنزلة نفسه، لا يمكن أن يكون إنسانا **ماهويا كونيا**، وإلا رجعنا إلى سياق **أفلاطوني**، المفروض أنّنا أصبحنا غرباء عنه كليّا، وإنّما سيكون إنسان اللّحم والدم، ابن الأرض (كما نادى به نيتشه ومن قبله السفسطائيون...) أي إنسان حسابات الربح والخسارة، وحساب الملذّات والبحث عن مكان تحت شمس **الاستهلاك الكوسموفاجي المعمّم**، وإنسان الحق في السعادة

---

(١) انظر الفصول «الشهرزاديّة» الثلاث (الثالث والرابع والخامس) من كتاب «لماذا الفلسفة اليوم؟...»، ن. م.

القابلة للصرف (لا الممنوعة من الصّرف) وإنسان القدرة الشرائيّة والأهلية لسوق الشغل وللمواطنة الراشدة الخ... وفقا لتشريعات الرشد والرّشاد السّائدة...

إنّ علاقة **الوجه لوجه** بين بشر، بين أفراد من البشر نسيج حياتهم تخترقه كليّا مفاعيل **دكتاتوريّة الرسمالوت** التي تتناقض **ماهويّا كنهيّا** مع أيّ **اختلاف** حقيقي ومع أيّة **تعدّديّة** حقيقيّة لا في الاقتصاد (في شكل ليبرالية) ولا في السياسة (في شكل ديمقراطية) ولا في الاجتماع (في شكل تبادل الانفتاح بين مختلف مكوّنات المجتمع) ولا في الثقافة (في هيئة ضمان حريات المعتقد والتفكير والتعبير والانتماء...)... إن علاقة الوجه لوجه بين أفراد من البشر هذه مواصفاتهم وهذه منزلتهم، لابدّ أن تكون «**تمثيلية**» في جوهرها، بمعنى أنّها «نفاقيّة» حربائيّة جوهريّا (إغريقيا ينعت الممثل بـ«**أوبوكريتس**» ومنها دلالة «المنافق» في فرنسية اليوم مثلاً: Hypocrite) وذلك لأسباب تحديدية تكوينية عدّة، نذكر البعض من أهمّها. أوّلا: إنّ **الرسمالوت تعولمي عولمي** كنهيّا، أي أنّ جوهريّته المتمثلة في أنّه «**علة ذاته**» (شأن **جوهر** سبينوزا نموذجيّا) من طبيعتها اكتساح كلّ الفضاء الممكن للوجود، الذي هو **الفضاء الفعلي** للعالم والعالمين (ليس هناك «ممكن» في **أنطولوجيا المحايثة المطلقة** لسبينوزا). **ثانيا**: إنّ الرسمالوت وهو يتعولم ويعولم مفاعيله إنّما يسلك سلوك «**الليفياتون**» الهوبسي بما هو «**إلاه فان**». وكونه «**فان**» لا ينقص من فعالية وفاعلية «ألوهيته» شيئاً تقريباً (**خصوصاً** بالنسبة إلى حقيقة أعمار الأفراد العينيين!). وبوصفه كذلك فإنّ الرسمالوت، شأنه في ذلك شأن «**ليفياتون**» هوبس تحديدا، سيجمع داخله على **الأقل** ما يعادل **مجموع قوى** أفراد وفئات وشرائح وطبقات المجتمع، والأفضل (وهو

ما هو واقع بالفعل اليوم) أن تفوق قوّته بكثير (**وبأكثر ما يمكن**) ذلك المجموع حتى يكون ما هو حقّا: **ربّ الجميع الأعلى**، الذي لا شأن له **بتعاقدات** أفراد المجتمع فيما بينهم ضمانا للحياة وللأمن فيما بينهم (على خلفية الخوف من إمكانية حرب الكل ضدّ الكلّ في «حالة الطبيعة» ما قبل الليفياتونية)، إذ أنّ الليفياتون لم يتعاقد مع أيّ طرف من الأطراف لكي يكون ما هو ومن هو، وبالتالي فهو ليس **مُلزما** بشيء إزاء أيّ كان في الحقيقة[1] خارج إمكانيات المساومة اللامحدودة بالمسألة البقائية الصّرفة. **ثالثا**: ربوبيّة **الليفياتون الرسمالوتي** على الجميع لن تكون قطّ مجرّد طريقة في الكلام أو أسلوبا في التعبير، وإنّما ستكون، **نزوعيّا** على الأقلّ (Tendanciellement)، أمرا يتعيّن، بضرورة **«أنـنكيهية»**، **«توقيعه»** و**«وَقْعَنَتُه»** على كلّ أصعدة الوجود والتواجد الكونية إذ لا حياة ولا ديمومة له إلا بذلك وبالقدر الذي يتحقق له من ذلك، بالنظر إلى كونه عاجزا ماهويّا على أن يوجد **بمعية** أيّة آخريّة غيرية حقيقية - بمعنى ما من المعاني، فإنّ هذه الرّبوبيّة على الجميع، وعلى نطاق كوكبي، قد كانت **سعيدة الحظّ** قصويّا بمقدمها وحلولها بيننا ضمن عهودنا **«الأتيولوجية»** (Athéologique) الإلحاديّة هذه - إذ هي تعتمل فينا وبيننا ونحن في أوج الحماس الإحتفائي بطرد **«العوالم الخلفية»** من أفق وعينا، وبـ«موت الله» وبموت سائر القيم التي كانت تتغذّى من أصعدة **«العلوّ»** و**«التعالي»** و**«السبحانيّة»**، وبموت الذات

---

(١) هوبس: الليفياتون:
Th. Hobbes: Leviathan. Ed. The Fontana Library - 7/6 - 2ᵉ partie, chap. XVII et chap. XVIII, pp. 173 - 186.

والوعي والمعنى... إلى آخر ما ما ننفكّ نقرأه في سجلّ الوفايات الذي لم يبق لنا غيره من نصوص القراءة على ما يبدو[١]. في قلب ثقافتنا **النعيبّة الجنائزيّة الأطلالبّة** هذه، انبرى الرسمالوت ليقول لنا: أنا ربّكم الأعلى! بيد أنّه إذ يقولها بكلّ الوثوق في النفس الممكن، لا ينسى البتة **أبجديّات** اللاهوت الموروث، ومنها أساسا وتخصيصا، الصّفة المميّزة لإلاه ابراهيم وموسى وعيسى ومحمّد ألا وهي أنّه **يغفر لكلّ شيء إلا الشرك به**[٢] وهذا يعني، في مقام أوّل، أنّ الرسمالوت سيكون واحدا قهّارا **شديد العقاب**... حيال كلّ من تحدّثه نفسه بالشرك به، أي بالإيمان بألوهيّة أخرى (سماويّة أو أرضيّة، سيّان في هذا الصّدد)وخدمة ديانة أخرى غير ديانة العجل الذهبي **وتجّار المعبد** التي هي ديانته بامتياز، حصريا وإقصائيّا واستبعاديّا... فيما عدا ذلك، فإنه سيكون غفورا رحيما حنّانا منّانا ودودا... إزاء كلّ من احترم قواعد اللعبة **الربووتية الرّبحوتية** فخدمها بقدر ما خدمته (والعكس صحيح). حينئذ سنكون بمحضر «أريحية» منقطعة النظير على كلّ أصعدة الاقتصاد والاجتماع والإعلام والثقافة وشؤون الفكر بعامة، وحتى شجون الفلسفة بخاصّة: إنّها «**الحرية**» في أبهى مظاهرها وإنّها «**العدالة**» في أنصع حللها وإنّها «**المساواة**» أمام القانون في أروع تجلياتها، فضلا عن **الحراك** الاجتماعي المبهر **والحركية** الاقتصادية المذهلة **والإنتاجية** الفكرية والثقافية المدهشة، فما الذي يمكن أن تطالب به الشعوب والقبائل غير هذا الذي

---

(١) انظر مثلاً: التفلسف شهرزاديا في وجود شهرياري، من كتاب: لماذا الفلسفة اليوم، ن. م.
(٢) انظر مثلاً: شهرزاد وأنطو - تيو - لوجيا الراهنيّة، ن. م.

يشبه تخيّلها لجنّات «عدن تجري من تحتها الأنهار» فيطمحون إلى أن يكونوا «خالدين فيها أبدا»؟

ما السبيل إلى تجلية هذه المفارقة الصارخة يا ترى؟ كيف يمكن أن نفسّر هذا الصّنف الغريب من «**التعايش**» (**السلمي** على ما يظهر) بين **الدكتاتورية** الجوهرية للرسمالوت (بما هو تجسيد أقصى **لرسمالية الرأسمالية** أو رأسمالية الدرجة ن + ١ كناية عن اللا نهاية في الاستفحال) من جهة، وما يبدو من مظاهر التعدّدية والليبيرالية والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان... من جهة أخرى؟ كيف يمكن أن يلتقي «**حرام**» الشرك بالرسمالوت بـ«**حلال**» التواجد المدني الإختلافي الحر والتعدّدي؟ كيف يمكن أن نفسّر هيمنة الرسمالوت المطلقة على كلية فضاء فعالية الفاعلية الإقتصادية **واحتكاره** المطلق لخطاب الشرعنة الاجتماعية والسياسية والحقوقية والاكسيولوجية بعامة في نفس الوقت؟ ها هنا يتجلى الدور التفسيري لما أسميناه بالماهية **التمثيلية لعلاقة الوجه لوجه** بين الإنسان والإنسان بعد محو ونسف كلّ العلاقات والوسائط الطبيعيّة والما بعد طبيعية الأخرى - كيف ذلك حينئذ؟

التمثيلية الماهوية تقال في هذا السياق بمعان عدّة، نقتصر على ذكر ثلاث منها هي: أوّلا: **التمثيل** لـ... ثانيا: **التمثيل على**... ثالثا **التمثيل** بـ... وكلّ ألوان التمثيل هذه، إنّما محورها هو التصرّف في جماع حصاد النسخ المسخي للوجود بـ«المثول الامتثالي للتمثل» المذكور. علما بأنّ المنطلق الأساسي ها هنا إنّما هو الآتي: محرّم بكيفيّة مطلقة على الرسمالوت أن يظهر أمام العالمين كما هو في حقيقته: إلاه فان، لا شرعية له غير شرعية الضرورة **الأننكيهية** العمياء، ولا مبرّر قطّ لاكتساحه **لكلية الزمكانية** ولكليّة **العش الإيكولوجي** للإنسان توسّلا

حصريّا بحجّة **القوّة العطالية** التي لا تجد قوى مضاهية لها لصدّها، حجة ملء الفراغ الفيزيقي والميتافيزيقي والانوجاد وحيدا في الساحة العمومية الكوكبية. وبالتالي، فإنّ التمظهر بغير مظهره الحقيقي سيصبح بالنسبة إلى الرسمالوت، **قضية حياة أو موت**، إذ أنّ ظهوره على حقيقته سيكون مسألة لا **تطاق** إنسيّا، مسألة فوق طاقة البشر على التحمّل والصّبر على ديمومة الضيم والظلم والجور في الشكل الأكثر **وحشية خامة**، من هنا الطابع المصيري **للتمظهر التمثيلي** للرسمالوت، حتى يكون لا **مقبولا** فحسب وإنّما **مرغوبا** فيه كلّ الرغبة، **ومأمولا فيه** بكلّ طاقة الأمل، **يأسا** من كلّ **أغياره** الممكنة - لذلك كان على الرسمالوت أن يحذق اللعبة التمثيلية كلّ الحذق، وأن يتعبقر في ذلك إلى حدود غير مسبوقة تاريخيا - وكان محرّما عليه أن يفشل في ذلك بأيّة نسبة من نسب الفشل، لأنّ ذلك كان سيكون إيذانا بنشأة **ممكن الممكن**، بداية بممكن انبراء طفل إنسي ليعلن على الملء: **إنّ الملك أوبو عار تماما** - وكانت ستكون بداية نهاية دكتاتورية الكسبوت الحسبوتي المشتقة مباشرة من دكتاتورية الرسمالوت! وحينما نتحدّث عن **الحتمية المطلقة**، بدلالة **شبه سبينوزيّة وشبه لابلاصية**، لإفلاح الرسمالوت في جعل **اللّعبة التمثيلية** تنطلي على العالمين جميعا، فتصبح نفس اللعبة **نموذجا** لا يجارى ولا ينافس ولا يقارن، **لجديّة الجدّ ولحقيقيّة الحقيقة** بإطلاق المعنى على كليّة أصعدة النظر والممارسة والحساسية (**أنسيكلوبيديا وبركسيس وآيستيزيس**) فإنّنا نتحدّث ولا نتحدّث إلا عن **عالمنا هذا الراهن المرتهن** كليّا برهان اللعبة التمثيلية للرسمالوت، في **ماديّتها وبماديّتها ولماديّتها** الألصق بها - وفعلا، فإنّ هذه اللعبة ما تفتأ اليوم تخترق المجال السياسي مثلاً، حيث تكاد المسألة السياسية تختزل في

السّؤال **عن من يمثل من؟** من له أحقيّة **التمثيل** لـ«مصالح» الناس، أو الأغلبية أو... لدى مؤسّسات «التمثيل» الدستورية من مجالس نيابيّة أو استشارية الخ... كلّ المأمول في هذا الصدد أن تكون اللعبة التمثيلية مفتوحة حقا بكلّ الشفافية والمصداقية والشرعية اللازمة: حقا في الانتخاب والترشّح - وليتنافس المتنافسون، كل المتنافسين، في هذا الشأن، ولا اعتراض مبدئي على أيّ كان وأي طرف كان يقبل بقواعد اللعبة هذه... ولتكن الميولات والاختيارات والبرامج الحزبية ما تكون، فإنّ صدر الرسمالوت يتّسع للجميع بإطلاق وحتى ما قد يبدو أنّه نقيض للرسمالوت من برامج اقتصادية واجتماعية... إنما هو مرحّب به - لأنه بالإمكان **تكييفه** بحيث يصبح أقدر على خدمة الرسمالوت من البرامج اليمينية التقليدية المحسوبة عليه تقليديا (أبلغ مثال على ذلك ما حققه اليسار الفرنسي إبّان حكم ميتيران من قفزة نوعيّة حوّلت **الرأسمالية الصناعية** الفرنسية إلى رأسمالية **مالية** مضارباتية، الأمر الذي تردّد اليمين الفرنسي كثيراً وطويلاً في إنجازه! نفس الشيء تحقق فعلا مع البرامج العمّالي لحزب توني بلير ومع البرنامج الديمقراطي لكلينتون الخ...) لقد أضحت اللعبة التمثيلية السياسية مطوّعة كليّا لخدمة الرسمالوت - واستقرّ التنافس العالمي، على هذا الصعيد، على القدرة على الإقناع بالأهلية لتوفير مزيد النجاعة والفعالية لخدمة الأهداف الاستراتيجية للرسمالوت، كلّ من موقعه وعلى مستواه: محليّا وجهويا ووطنيّا، في إطار الوطن الواحد، ومحليّا وجهويّا وإقليميّا ودوليا على نطاق معموري. ولم يعد هناك من هدف للتمثيل السياسي سوى الإقناع بالأهلية لمزيد مردودة إنتاج وإنتاجية اللعبة التمثيلية للرسمالوت (حتى في بلد يفترض أنه «شيوعي»

مثل الصين حيث يمسك قرابة الثمانين مليون رأسمالي بكليّة خيوط اللعبة) - هذا بالنسبة لدلالة **التمثيل لـ**... فماذا عن دلالة **التمثيل على**...؟

مبدئيّا، لا تستقيم لعبة **التّمثيل لـ**... (السياسية في محصّلتها) إلا بتوفير كلّ شروط إمكان نجاح لعبة **التمثيل على**... وهذه الأخيرة تقتضي الإحداث المسبّق لتحوّلات عميقة وشاملة داخل المجتمعات موضوع التمثيل بأنواعه. تحوّلات تطال كلّ مكوّنات ومقوّمات «الاجتماعية» ذاتها، بحيث لا يبقى، في آخر التحليل، سوى اجتماع **لذرّات** من الأفراد مقطعي الأوصال ومقطوعي الجذور، لا يربط بينهم رابط حقيقي، ولا يحيط بكلّ ذرّة فرديّة منهم سوى **الفراغ** الفيزيقي والميتافيزيقي: إنّها **الذريّة الديمقريطية** مطبّقة كليّا وبحذافيرها على هذه المجتمعات الحديثة والحديثة جدّا (بعوامل القضاء على الفلاحة التقليدية، ونزوح الريفيين نحو المدن، وتضخّم هذه المدن سرطانيا، ومفاعيل الثورات الصناعية المتعاقبة، والارتجاج المتواصل لمصادر هويّة الجميع الخ...). وإذا أضفنا إلى هذه **الديمقريطية** الاجتماعية، رافدا **الداروينية** الاجتماعية **والملتوسية** الاقتصادية والديمغرافية وما ترسيانه من مسلكيات وعقليات الصراع من أجل **البقاء الذرّي الفردي التفرّدي**... فضلا عن مفاعيل **الهوبسية** السياسية المشار إليها سابقاً، فإنّنا سنتحصّل على **أنسب أرضية** ممكنة للنجاح الكامل للعبة **التمثيل على**... الجميع دون استثناء.

صورة الأمر أنّ المجتمع الذرّي هو نموذج **للهشاشة القيمية** المفرزة للهشاشة **الهووية** (identitaire) ولكلّ أصناف الهشاشة الأخرى - إذ لا شيء يحمي هويّة الأفراد من شباك صيد السياسة والتجارة والدعاية والإعلام و**موضويات** الفكر والثقافة - لا شيء يغري بالوقوف أمام

ألاعيب المحتالين من كلّ حدب وصوب - لا شيء يشجّع على الصمود أمام عواصف وأعاصير التلاعب بمصائر الناس، أفرادا وجماعات - لا شيء يدفع نحو مقاومة النّخّاسين ومصّاصي دماء البشر والمتمعّشين من الإتجار بعرق البشر... وتلك هي تخصيصا الأرضية المجتمعية الصالحة لانتصاب نظام الحكم المطلق للرسمالوت، أي لارساء دكتاتورية الكسبوت الحسبوتي وفتح أفق **التمثيل** المعمّم والنسقي - وأولى صور **التمثيل على**... ستكون في شكل إيهام **الفرد الذرّي** المذكور بأنّه **هو القيمة المطلقة** أو **الحقيقة المطلقة** (في هيئة **ذاتية** متجوهرة وقائمة بذاتها ومتقوّمة ذاتيا تؤسّس ذاتها وبداهة ذاتها بذاتها، في استقلال كلي عن كلّ غيرية طبيعيّة أو ما بعد طبيعية، ولتكن **كوجيتو** ديكارتيا أو **منادة** لايبنتسية الخ...) يجب أن تكون **منطلق** و**منتهي** كلّ فلسفة بعامة وكلّ فلسفة سياسية وأخلاقية وحقوقية واقتصادية واجتماعية، ولتكن فكرة «**العقد**» الاجتماعي رمزا لذلك، وإن لم تكن تلك الفكرة كافية (اعتبارا لنقد هيغل وماركس لها مثلاً) فليكن مفهوم «حقوق الإنسان» أبلغ تجسيد لها... لا شيء أقدس من «**فردية**» بل «**فردانية**» هذا الفرد الذرّي: كلّ ما يقال ويفعل ويشرّع يجب أن يكون في صالحه مبتدءا وخبرا! الجميع أضحى متيّما بهذه الفردية في **تناسب عكسي** مع هشاشتها الأنطية الأنطولوجية، بلغة هيدغير: كلما ضمر الوجود الفعلي للفرد الذرّي كلما ازداد الاحتفاء التقديسي به في صيغة تنظيرات لا حصر لها، وطقوس تمجيدية هائلة مهولة ورائعة مريعة... (انظر حماسات أمثال ميشال أونفري في هذا الصّدد)[1]...

---

(1) Michel Onfray: Le désir d'être un volcan - Grasset - 1996, pp. 276 - 290.

هذا الكائن **الكلينكسي** قصوي الهشاشة الانطولوجية، هذا الموجود على شاكلة **عود الكبريت** الذي يلقى به حالما يستعمل، داخل الآلة الجهنّميّة للإنتاج من أجل المزيد من الإنتاج والاستهلاك من أجل المزيد من الاستهلاك، والذي كان قد وُعِد منذ بداية الحداثة بأن يكون «سيّدا على الطبيعة ومالكا لها» (أوائل الجزء السادس من **«مقالة المنهج»** لديكارت)[١]، شريطة أن يحذق **«تمثل المثول»** كي يجعله **«إمتاليا»** طيّعا منصاعا **لإرادته المستقلة**، والذي يجد نفسه اليوم بين ما يربو على الست مليارات من «الكوجيتوات» التي يحرّكها نفس الوعد: التسيّد على نفس الطبيعة والتملك لها، ومن **«الآلات الراغبة»** (Les machines désirantes) في الحصول على أقصى كمّ ممكن من لذائذ وملذّات برامج **«تسعير الوجود»** (بكلّ معاني التسعير: اسناد سعر له وتحويله إلى «سعير»...)[٢]، هذا الكائن الذي صار مجرّد معطى إحصائي ولا يكاد يُرى بالعين المجرّدة، هو الذي من المفروض أن يشكل محور ومرتكز **المتصل البردغمي** لكلية الحداثة وما بعد الحداثة ألا وهو متّصل (Coutinuum): الذاتية والوعي بالذات والإنسانويّة والعقلانية وقيم الكونية وحقوق الإنسان والليبرالية الاقتصادية والديمقراطية السياسية والتعدّديّة الاجتماعية والثقافية... وكونه فرد ذرّي لا يحيط به سوى الفراغ القاتل هو الذي اقتضى اقتضاء الازدهار منقطع النظير لصيغ

---

(١) ديكارت: مقالة المنهج، أو حديث الطريقة بترجمة الأستاذ عمر الشارني:
Descartes: Le discours de la Méthode. Ed. Garnier Flammarion - 1966, p. 84.

(٢) مقال: شهررزاد وأنطو - تيو - لوجيا الراهنيّة، عنوانه الفرعي: هرمينوطيقا لعصور تسعير الوجود.

التمثيل على... التي لا يحصيها العد والمستهدفة كلها لنفس الهدف: الملء الدائم لذلك الفراغ مسْرَحَة وسَيْنَمَة **وتَلْفَزَنَة وأَنْتَرْنَتْلَتَة وسَمْلَجَة** (Sémiologisation) وإغراقا لكليّة زمكانية فردنا الذرّي بالصور المولودة ميّتة وبـ«الإشارات والتنبيهات» السمعبصرية (**الميدياقراطية** بتعبير ريجيس دوبريه) وبفيضانات وطوافين الإرساليات الإتصالية التواصليّة وبـ«هيماليات» المعطيات «المعلوماتية» التي تحتكم كلّها إلى منطق «التسريع» التصاعدي (ضمن ما يمكن تسميته بـ«**الدرومقراطية**» بمعنى نظام حكم «السرعة» و«التسريع» و«التسارع» القصوي: من «**دروموس**» الاغريقية والتي تعني السرعة)...

وهكذا يتبادل التدعيم والتزكية بعدا **التّمثيل لـ... والتمثيل على...** بكيفية متواصلة لا تعرف الانقطاع إذ لا حظوظ لمواظبة الرسمالوت على الوجود إلا بذلك، من هنا أساسية دور الإعلام الإتّصالي والدّعائي و«الموضوية» في كلّ المجالات، حتى الفكرية والفلسفية والروحية منها. ومن هنا الوظيفة المصيرية لثقافة «**كلاب الحراسة**» بلغة بول نيزان، أو لما نسمّيه بـ«**النخبوت**» و«**الثقفوت**»، في تبرير وشرعنة كلّ مبادرات الرسمالوت في سائر ميادين الحياة، ولا استثناء... **أمّا** البعد الثالث للماهية «التمثيلية» للرسمالوت، وهو بعد **التمثيل بـ**... فهو ذلك الذي يمكن اعتباره بمثابة البعد «**الوعيدي**» للتمثيلية الرسمالوتية بأكملها، مقارنة بالدلالة «**الوعْدية**» لبعدي التمثيل لـ... والتمثيل على... فبقدر ما يشتمل عليه هذان البعدان من طابع **إغرائي إغوائي** ومن صيغ متعدّدة لفتح الآفاق «**النفعيّة التنفيعيّة**» بالنسبة لجميع أطراف اللعبة، ومن أساليب التشجيع على «**التسلّق الوصولي**» و«**الترقّي**» على حساب الجميع، وليكن حتى على رقاب وجماجم الجميع، **إفسادا معمّما**

وإرشاء نسقيّا وشراء للذّمم ومزيد إضعاف النفوس الضعيفة «بتطبّعها»، وقطع التنفس على بقايا «الضمائر» الحيّة، والتشكيك في قيم «الشرف» و«حس الواجب والمسؤولية» والسخرية اللاذعة ممّن لا يزال يكدح من أجل الانتصار **لخيار الخير الإيثاري**، قبالة خيار **«الاستئثارية المعمّمة»** المسيّد معموريًا... **خصخصة احتكارية** للوجود بحيث يصبح حكرا على **لصوص كهف علي بابا**[1]... بقدر ذلك إذن، بقدر ما يجسّده بعد **التّمثيل** بـ... من **قوّة ردعية** لا حدّ لمفاعيلها الهدمية التخريبية الانتقاميّة الإرهابيّة - هاهنا سيظهر الرسمالوت (زبانية وسدنة وكهّانا ومنتفعين فعلا منه والحالمين بالانتفاع منه) على حقيقته: شراسة خامّة، وحشية ما قبل تاريخية تستعمل أدوات وآليات ما بعد تاريخية (أو ما بعد حداثية، أو ما بعد صناعيّة...)، ابليسيّة قحّة و«نذلوت» صرف و«رهبوت رعبوتي» محض... والأمثلة على ذلك، ضمن معاصرتنا الاحتراقية الحارقة فقط، لا يحصيها العدّ: **الأبوغريبية**، **التورابورية**، **الغونتناموية**، السجون المتنقلة بحريا وبريّا والعابرة للقارات والدول، والقانائية (مجازر قانا واحد واثنين) والجينينيّة (جينين فلسطين) الخ... والهدف واحد أوحد، في كلّ الحالات: جعل كلّ من يقول «لا» حقيقية للرسمالوت، جعل كلّ «لائية» يضطلع بها حقّا عدوّ حقيقي أو خصم حقيقي أو معترض حقيقي أو ثائر حقيقي أو متمرّد حقيقي أو مجرّد «محتجّ بضميره» (Objecteur de conscience) أو مناد بالتعدّديّة الحضاريّة خشية صادقة

(١) انظر دراسة لنا بعنوان: «الكهفية كمختبر ميتافيزيقي: أمثولة كهف لهيغل نموذجا»، مشاركة في ملتقى «هيغل والحداثة» نظّمته جمعيّة الفلسفة في مارس ٢٠٠٧. مدرج ضمن هذا الكتاب - ومنشور بمجلّة «أوراق فلسفيّة» العدد ٢٤ - ٢٠٠٩.

ومدعّمة برهانيّا على مصير الإنسانية جمعاء من الخطر القاتل والفعلي، لا الممكن فقط، للقطبيّة الحضاريّة الواحدة... جعله «**مثلة**» أمام أعين العالمين نتيجة لعمليات التمثيل به المتجاوزة قصديّا لكلّ **الخطوط الحمر** بإطلاق في التعامل حربيّا مع أيّ خصم أو عدوّ... وبذلك يتّضح أن بعد التمثيل بـ... إنّما يشكّل «حقيقة» بعدي التمثيل لـ... والتمثيل على... (بالمعنى الجدلي الهيغلي للحقيقة في هذا السياق)، إذ فيه يضطرّ الرسمالوت اضطرارا للإنكشاف كليّا فلا تخفى منه خافية... وحينئذ يُنسف متصل **الوعي بالذات - الحداثة - الإنسانوية - حقوق الإنسان - العقلانية** - الليبيرالية الاقتصادية - **الديمقراطية السياسية - التعدّدية الاجتماعية - التنوّعيّة الثقافيّة** المذكور أعلاه، نسفا، ويُمحق محقا، ويتجلى لكل ذي بصر وبصيرة أنّه متصل «تمثيلي» في جوهره، قُدّ كليّا على مقاس الرسمالوت وعلى مقاس مقتضيات استشرائه واستفحاله معموريّا بحيث تتحوّل المعمورة بأسرها إلى **كهفية علي بابا والأربعين سارقا** (إنّ عدد المستأثرين بخيرات العالمين والأرضيين لا يبعد كثيراً عن هذا الرقم!...)... عندئذ، وتزامنا تامّا مع انكشاف أمر زيف ذلك المتصل، يتبيّن أنّ المتصل الحقيقي الذي يتحكم مطلقيا في كلّ قواعد اللعبة التمثيلية إنّما هو متصل: **الرسمالوت** بما هو ليفياتون ديانة العجل الذهبي - **الكسبوت الحسبوتي - الرّبووت الربحوتي - الرهبوت الرعبوتي** العسكري الأمنى المخابراتي - **الرّغبوت** الاستهلاكي - الكذبوت الإعلامي الدعائي الإتصالي - الجهلوت الاختصاصي - **النذلوت** الإفسادي الإرشائي - **النخبوت** الانبتاتي - **الثقفوت** المتمعّش من الدعارة الفكرية والروحية **واستبغاء** مختلف القيم والمختص في خيانة تطلعات الشعوب إلى حدود الافتخار بذلك... إنه هو ذلك المتصل الذي بدأنا

هذه الاعتبارات بالإشارة إلى وظيفته في قطع دابر أيّ إمكان، **مجرّد** إمكان، للإفتتان بمجرّد واقعة الموجودية... نعلم الآن، بفضل تقديم المزيد من التفاصيل التحليلية، على أيّة أرضية يقف هذا المتّصل: إنّها أرضية نشر **الضَّرْوَرَة** وعقلية **«الضروراوية»** (Nécessitarisme) في كلّ ثنايا وزوايا وطوايا التواجد البشري، ذلك لأنّ الرسمالوت **«ضروراوي»** في جوهره، وكلّ مفاعيله «ضروراوية» في جوهرها، وكلّ مكون من مكوّنات المتصل الذي يترأسه إنّما هي ماهويّا **«ضروراوية»**، وعدوّة لدودة لكلّ **ممكن** لا يخضع للمنطق الداخلي الضروراوي للمتصل. وبالتالي يتضح أنّ ألدّ عدوّ يمكن أن ينتصب في وجه الرسمالوت إنّما هو **«الممكنيّة»** بكلّ صورها من أضعفها إلى أقواها: من أضعفها، نسبيا، ممكنية المعرفة العلمية القحّة بالطبيعة، في شكل الطابع **الإحتمالي الإحصائي** لكليّة قوانين الطبيعة تقريبا: من قوانين فيزياء الجسيمات الأوّليّة (نظريات الأوتار والكواركس...) إلى نظريات الكوسمولوجيا والكوسموغونيا، مرورا بكليّة مجالات علوم الأحياء... حيث ما انفكّ العلم يكتشف، أكثر فأكثر، يوما بعد يوم، **الممكنية في** الطبيعة ذاتها، مما يشرّع للمراهنة على أن اتجاه تقدّم البحث العلمي في كلّ مجالاته دون أدنى استثناء، إنّما هو اتجاه اكتشاف المزيد من أصناف وأصعدة **الممكنية** في الطبيعة ذاتها، تلك التي ساد التصوّر، حتى الفلسفي، لها (كانط، هيغل، ماركس، برغسون...) إلى وقت قريب، على أنّها مجال الضرورة والحتمية الكونية بامتياز، ولا سبيل إلى أي تفكير **ممكني** في شأنها، يذكّر بإخفاقات فلسفات الطبيعة والتاريخ **الخارجة على القانون** (علميّا)... مقارنة بمجالات الأخلاق والثقافة ومجالات السؤال العملي بعامة، التي يفترض فيها أنّها مجالات **الحريّة**

غير القابلة للاختزال... إلى أقواها، نسبيا دائما، وهي ممكنية الوجود عينه، ممكنية **الكينونة نفسها** التي تحوّلها إلى «**ممكينونة**» كناية على انفتاح الكينونة ماهويًا على ما نهاية له من الممكنات والعوالم والأكوان الممكنة، لكونها سليلة **الجود المطلق بالمطلق وللمطلق**، أي **الجود المحرّر للحرية بإطلاق**، وهو تحديدا، عندنا، **مبدأ المبادئ** كلها، عن **مبدئيته المضاعفة** هذه تنشأ الشرعية المطلقة للافتتان بمجرّد واقعة الموجوديّة، وهو الإشكال المنطلقي لهذه الاعتبارات: أي البحث عن برهان «**مجّانيّة**» على وجود منبع مطلق للوجود ذاته وهو **الجود المطلق** المذكور، برهان مغاير طبعاً لسائر صيغ **البرهان الانطولوجي** ذي الأصول السينويّة **الأنسلمية الدّيكارتيّة**، التي عرفها تاريخ الفلسفة، إلى حدود توظيفه سارتريًا في نقيض ما قُدّ له: وهو البرهنة **أنطولوجيا** على استحالة وجود الله بما هو تأليف، مستحيل عند سارتر، بين الخصائص التناقضيّة **للوجود في ذاته والوجود لذاته**[1]..

برهان المجّانيّة هذا، هو، عندنا، شرط أساسي من شروط إمكان فسح المجال لولادة ممكنة على «**الممكنية الشاملة**»في الوجود وفي الفكر معا، خارج **دائرة الاختناق الكوني** التي ما فتئ الرسمالوت يحمي حماها ويحشر داخلها كليّة مشروع التأنسن نظرا وممارسة وحساسية، وصولا تتويجيا إلى إرساء ما أسميناه **بالأنتروبولوجيا الطوطولوجية** أو **الطوطولوجيا الأنتروبولوجية** المتجسّدة في **الوجه لوجه** الباطولوجي بين الإنسان والإنسان، في غياب كلّ آخريّة غيرية نسبية أو مطلقة، طبيعية أو

(١) سارتر: الوجود والعدم:
J. P. Sartre: L'Être et le Néant. Gallimard, 1943, pp. 27 et 708 - 719.

ما بعد طبيعيّة - ولا سبيل لإفلاح الرسمالوت في صنيعه هذا إلا بإدخال سائر الإنسيين، ولا استثناء، **في زنزانات الضروراوية** عن طريق ضَرْوَرَةِ كلّ أبعاد ومقوّمات وروافد **التواجدَ معا** الإنسي - وتلك هي تخصيصا المهمّة الرئيسية الموكولة **لمتّصل** الرسمالوت المذكور بمكوّناته المذكورة...

بيد أنّ الخروج من دائرة الاختناق الكوني هذه **واستئناف التنفس ممكنيا لهواء غير ملوّث «أنطولوجيا»** بلوثة **الخيار الضروراوي الندروي** الشحّي (**المروزي** بلغة الجاحظ)[1] الذي لا يرى في أصل معاشرته للوجود سوى الكزازة تلو الكزازة والبخل تلو البخل والتقتير تلو التقتير والمسغبية المكرّسة للمسغبية، فما كان منه لعلاج ذلك سوى تكريس وترسيخ الندرة والشح والبخل والمسغبية على كلّ صيغ ومستويات التعامل مع الوجود بدءا بمسخه نسخيا بجعله مجرّد مسألة امتلاك صراعي احترابي حيازي سطوي، فكانت النتيجة في آخر المطاف راهنيا: طوطولوجية نظر **وسيزيفية** عمل **ودونجوانية وكازانوفية** حساسية وصادو **مازوشية** تعالق بين البشر: ذاك هو الحصاد الأخير للانتروبولوجيا الطوطولوجية ملخصة كليا **في الوجه لوجه المَرَضي** المذكور[2]... هذا الخروج لن يكون هيّنا قياسا بالحجم الهائل المهول

---

(١) نسبة إلى بخل بنى مرو في كتاب البخلاء للجاحظ. ولقد جعلنا من «المروزية» **شخصا مفهوميّا** بتعبير دولوز، كذا شأن ما فعلناه **بالحاتمية وبالفرعونية والهامانية والقارونية، وبالشهرزادية والسندبادية** الخ...

(٢) انظر مثلاً الفصل الأوّل من كتاب «لماذا الفلسفة اليوم؟...» الذي عنوانه «فتح باب الاستفهام الممكني». بيان المباينة الخلافية الاختلافية، ص ص ٤ - ٥.

للرهان المطروح أمام سائر البشر راهنيا. رهان راهني يتمظهر بمظهر الإميّة التالية:

إمّا الضلوع في صنع **الحلّ النهائي** (أين منه ذاك الذي مارسه النازيون بوسائل تكاد تكون بدائيّة مقارنة بوسائل الراهنية) **في شكل الهرماجيدون** التي تواتر الحديث عنها لدى الكثيرين من منتسبي اليمين الجديد والمسيحية المتصهينة عبر العالم (وليس في الولايات المتحدة الأمريكية فقط كما ساد الاعتقاد طويلا) - وهو ضلوع قد يكون فعليّا بالتفاني في خدمة الرسمالوت الذي هو «**بوليمولوجي**» حربي في جوهره كما بيّنته التوضيحات السابقة - وقد يكون رد فعليا بمعاملة إرهاب الرسمالوت بمثله في حلقة جهنّميّة متصاعدة من الفعل **وردّ الفعل**، مثلما يحدث هذه الأيّام في هيئة ما يسمّى إفكا وبهتانا: **مقاومة الإرهاب عالميّا** - وقد يكون **انفعاليا** بترك الحبال على غارب الفعل وردّ الفعل والاكتفاء الخنوعي الجبان باستعذاب منزلة المفعول به والمفعول المطلق...

وإمّا التجاسر على **التأكين** (بناء الكيان) **آخريّا والتفكير آخريّا والممارسة الآخرية والإحساس آخريّا**، رفضا **للتمثيلية الرسمالوتية** بكلّ أبعادها بوصفها مجرّد أسلوب «**تسويقي**» من بين غيره من الأساليب التي يحذق تجّار المعبد وكهّان ديانة العجل الذهبي استثمارها أيّما حذق - وهو تجاسر يستمدّ مسوّغ اقتداره على رفع التحدّي، وعن جدارة، من استناده إلى خيار معاشرة الوجود **ممكنيا جوديا حاتميّا** بالنظر إلى كونه سليل الجود المطلق بالمطلق وللمطلق كما أسلفنا، وذلك عن طريق فعل «**مَمْكَنَة**» (possibilisation) و«**جَوْدَنَة**» (جعل الأمر «جوديّا» توخّيا للجودة أيضا) كلّ أبعاد الإنسان وأبعاد تعالقه بالوجود وبالآخر النسبي

والمطلق (أي **الآخر كليًا**: Le tout autre) وهو ما كنّا، في سياقات أخرى[1]، أطلقنا عليه اسم منهجية «**التكرير الفلسفي**» بكلّ معاني التكرير: تكرارا إذّكاريًا لأهمّ أسئلة الوجود والذات والمعنى والقيمة والحقيقة من أجل إعادة صياغتها على ضوء الخيار الممكني المذكور، ثمّ بمعنى تطهيرها من مفاعيل «**التلوّث الأنطولوجي**» **لخيار الضروراوية الندروية** الذي يوجد في أصل التشريع لنظام حكم الرسمالوت، أي، في آخر التحليل، لنظام حكم الثالوث اللؤمي النموذجي بإطلاق وهو: **الفرعونيّة والهامانية والقارونية** بالدلالات المشار إليها في منطلق هذه الاعتبارات، أي الفرعونية كناية عن الطاغوت السياسي والهامانية كناية عن الطاغوت المعرفي الإختزالي والقارونية كناية عن الطاغوت الكسبي الحيازي السطوي اللّصوصي بما هو ثالوث المتصل: **سلطة - معرفة - كسب** (ثنائي «**سلطة - معرفة**» لفوكو «**معتل اللام**» من هذا المنظور!) فإنّ له أعظم الأدوار وأخطرها في مطاردة الممكن وطرده فعليا من دوائر الوجود والفكر والتعالق بالآخرية الغيرية، ويتجلّى ذلك اليوم في أبلغ صورة له فيما يعبّر عنه بسيادة **الفكر الواحد** (La pensée unique)، **والحكاية الواحدة والحاكي الواحد تنميطا نسقيا ومجانسة** (homogénéisation) **معمّمة وتشفيفا** للأمر الإنسي بمجمله، ممّا يشكّل أتعس وأبأس مشروع **تفقير وتعقيم** عرفه التاريخ البشري برمّته - ولا أدلّ على ذلك من قرار إختزال كلّ جوهريات أمور الإنسان والوجود... في الشعار الذي رفعه بعض قادة أعظم الدول والقائل: من ليس معنا فهو ضدّنا!

---

(١) انظر مثلاً: الفصل السادس من كتاب «لماذا الفلسفة...» في ممكن فعل التفلسف آخريا.

IV. من الموجودية إلى المخلوقية فإلى الأشهدويّة: آفاق الموهوبية

هذا الدرك الأسفل الذي بلغه مشروع التأنسن معموريّا قد يقتضي اقتضاء المزيد من **تجذير وتشسيع** منهجية «التكرير الفلسفي» المذكورة، في إطار ترجمة فعلي **الممكنة والجودنة** إلى واقع ثوري تمرّدي حيال امبراطورية الضروراوية الندروية المروزية القائمة، وقد يكون ذلك في شكل ما كنّا أسميناه بالتمشّي **التأجيجي التأويجي** مطبقا على سائر أبعاد ومقوّمات الإنسان والوجود - **تأجيج** سائر أبعاد الإنسان نظرا وممارسة وحساسية، حواس خمس وغرائز ورغبة وحلما وخيالا وحدسا وعقلا وذوقا وحبّا وإرادة الخ... وتجنيدها وشحذها وتوتيرها قصويّا بحيث تكون دائمة اليقظة والصحوة وتوظيف كلّ منها، فرادى ومجموعة، في مشروع الممكنة والجودنة - وكذا الشأن بالنسبة إلى سائر أبعاد الوجود دون أدنى استثناء - أمّا **التأويج** فهو المرور بسائر أبعاد الإنسان والوجود معا إلى أقصى ممكنات كلّ واحدة منها على حدة ومجتمعة بحيث تكون نتيجة هذا **التأجيج التأويجي** توتير مستمرّ لكلّ تلك الأبعاد من أجل **التأهّل الحق** لاكتشاف **الجوديّة الممكنيّة والممكنية الجودية** للوجود والممكنية الجودية للإنسان والممكنية الجوديّة لصيغ التعالق فيما بينهما. وحينما يتمّ هذا التأهّل الاستحقاقي سيتّضح أنّ الإنسان لا يعقل ولا يعقلن ولا يتعقّل أبداً بما فيه الكفاية، ولا يحسّ ولا يرغب ولا يتخيّل ولا يحلم ولا يحدس ولا يجنّ ولا يلعب ولا يجدّ ولا يريد الخ... أبداً بما فيه الكفاية، ولا سبيل إلى اقتراف أيّ شطط أو تطرّف في استثمار كلّ هذه الفعاليات، من فرط **الثراء اللاّنهائي** للوجود والخصوبة اللانهائية

لفطرية الإنسان في انفتاحها على جودية الوجود الممكنية. من هنا الزيف المطلق للثنائيات العقيمة التي تقابل بين مادة وروح، وكينونة وصيرورة، وعقلانية وحسيّة ووعي ولا وعي الخ[1].. ولا خوف البتّة من تعدّد وتنوّع هذه الأبعاد والمقومات والفعاليات... في الإنسان وفي الوجود معا، لأنّ كلاً من **التعدّد والتنوّع** في السياقين معا (الوجود والإنسان) كناية عن الخصوبة اللامتناهية لإمكانيات تمظهر وتجلي **فطرية الإنسان وممكينونة** الوجود. وهذا هو مبدأ وأساس **الاجتهادية المعمّمة واللامحدودة** في كلّ مجالات التأنس والتعالق بالوجود دون أدنى استثناء، وعلى كلّ أصعدة **الطبيعة والثقافة** معا (حتى من منظور انتروبولوجي إشكالي) وعبر كلّ أشكال التعبير الثقافي بإطلاق (دينا وفلسفة وعلوما وآداب وفنون وتقنيات، ورياضات الجسم والروح بكلّ أصنافها وحتى خلفيّاتها العقائديّة الميتافيزيقية) - لا غنى عن أيّ من هذه الأشكال ولا تفضيل **لا مشروط** لأيّ منها، لأنّ كُلاً منها يشكل **منفذا** أصيلا وفريدا ولا تعويض له، إلى الكنه الجودي الممكني اللامتناهي للوجود = إذ أنّ **السكنى الدينية** للوجود لا يمكن أن تعوّض السكنى الفلسفية له، ولا هذه يمكن أن تعوّض تلك ولا السكنى «العلميّة» أو «التقنية» أو «الفنيّة» أو «الشعرية» (حتى بدلالتها العميقة عند الشاعر هولدرلين بتأويل هيدغيري بديع)[2] الخ... يمكن أن تعوّض الإثنين. لا

---

(١) انظر مثلاً: شهرزاد وصراع العمالقة في شأن الوجود. الفصل الرابع من كتاب: لماذا الفلسفة...؟

(٢) هيدغير: مقاربة هولدرلين:

Heidegger: Approche de Hölderlin. Gallimard. 1962, pp. 41 - 61.

غنى عن أيّ من أشكال التعبير الثقافي هذه وغيرها كثير (أسطورة، سحر، ألعاب، أخلاق، سياسة...) للمعاشرة الأثرى والأخصب **للممكينونة** في الوجود وفي الإنسان، ولا يتعلق الأمر قطّ بتكريس أيّ لون من ألوان «**التوفيقية**» **اللا إشكالية واللا نقدية** القافزة بسرعة البرق على الخصائص التناقضية والتنافرية لأطراف «التوافق» المأمول... لا ولا أي طراز من أطرزة القول بأنّ «الكلّ في الكلّ» و«الكلّ واحد» وأنّ «كلّ شيئ يوجد في كلّ شيء» لما يفضي إليه من تكريس للغموض الشامل والتعتيم النسقي وهما رافدا «**التلفيقية**» الرئيسيان، وهذه إنّما هي الاسم الآخر لغياب التفكير أصلاً.

إنّ **قول الممكن** في سياق **منظور جودي ممكني** يقول بوجود صلة **رحم أصلية منبعية** بين الكينونة **كممكينونة** وبين الجود المطلق، يجب أن يحتَرز جديًا من إمكانيّة الإنجذاب إلى مزالق كلّ من «**التوفيقية**» السهلة و«**التلفيقية**» الرعناء، إذ أنّ الأمر لا يتعلق بتاتا بالانهواس بالمذاهب والمدارس والايديولوجيات... وبمدى اختلافها أو إئتلافها فيما بينها، وإنّما يتعلّق الأمر بمقتضيات «**الشيء ذاته**»، (مدركا هوسرليا وهيدغيريًا، مثلاً) وحتى بمقتضيات «**الشيء في ذاته**»، مدركا **كانطيا**، لكنه سيستثمر في سياقنا بكيفية لا كانطية صريحة...

وفعلاً، مروقا قصديًا عن المحرّم الكانطي القاضي بوجوب احترام المجهولية المطلقة والنهائية **للشيء في ذاته**، أو «النومان» أو «**الشيء** = س (X)» من منظور معرفي، إبستيمولوجي، إذ لا معرفة **ضرورية** وكونية، أي **موضوعية**، أي **علمية** بمقياس «**علومية**» (Scientificité) العلم النيوتني... إلا بالظواهر، أي بالأشياء كما تظهر لنا ضمن حدود

التجربة الممكنة، التي هي في الوقت نفسه حدود كلّ المعروفيّة الممكنة إنسيا، والتي تقضي بوجوب التقاء **مادة** المعرفة في شكل حدوس حسيّة تنعطي في إطار صورتي الحساسية وهما المكان والزمان، من جهة، **وصورة** هذه المعرفة في صيغة مقولات الفهم وقواعده ومبادئ العقل، من جهة أخرى، وذلك بواسطة الخيال الترنسندنتالي - علما بأنّه يمكن أن يكون «الشيء في ذاته» موضوعا لتفكير محرّم عليه أن يتحوّل إلى **معرفة** بالمقياس المذكور - كما أنّ «النومان» سيكون له شأن وأيّ شأن، لا بل كلّ الشأن، في المجال العملي بما أن الأخلاق ستكون «**نومينولوجية**» وجوبا بقدر ما تكون المعرفة «**فينومينولوجية**»، وكلاهما ينتهي بتكريس «**تناهوية**» الإنسان الجذرية (La Finitude radicale): معرفيا تكون آية التناهوية هي **تقبّليّة الحساسية الترنسدنتالية**، وعمليا تكون آيتها انعطاء القانون الأخلاقي في هيئة **أمر قطعي** (Impératif catégorique)[1].. مروقا قصديّا إذن عن هذا المحرّم الكانطي، يمكن تأويل الكينونة بما هي ممكينونة في جوهرها، من جهة كونها هي «الشيء في ذاته» الكانطي، لكن لا لتحريم الاقتراب منها **معرفيا**، وإنّما، على العكس من ذلك تماما، لاعتبارها **استضافة مفتوحة** ودائمة للسفر إليها وعبرها **لا نهائيا تشاكلا** مع لا نهائيّتها هي عينها تحديدا - وهذا اللّون من التعامل مع اللانهاية إنّما هو **ماهويا لا إنهائي**، أي محرّم عليه أن يتحوّل إلى وثوقية ما، إيجابية (دغمائية) أو سلبية (شكّية بيرونية

(١) كانط: نقد العقل العملي:
E. Kant: La critique de la raison pratique, P.U.F. 1966, pp. 145 - 155.

مذهبية) - إنه تعامل مع المطلق بما هو في جوهره **إطلاقي محرّر**، تعاملا بكلّ ما لدى الإنسان من أبعاد **مؤجّجة ومؤوّجة** تجعل من الإنسان يكون كائنا **سفريا** من حيث الماهية (Homo Viator): كائن عابر سبيل مبتدء وحالا وخبرا، من مهده إلى لحده، دائم الترحال بين طبقات المعنى والدلالة للشيء في ذاته يغنم منها ما يغنمه دينيّا وفلسفيّا وعلميا وفنيّا وأدبيا الخ... لكن دائما بكيفية وقتية قابلة للإثراء والتعديل، بل وللقلب رأسا على عقب، مسايرة لاجتهادات الإنسان في كلّ زمان ومكان وضمن كلّ مجالات وأصعدة اعتمال فعالياته النظرية والعملية والوجدانية - والنموذج المرجعي الكوني الحق في ذلك إنّما هو **السندباد في ترحاليته الدائمة** برّا وبحرا وجوّا: ذَهابا من النفس إلى الآفاق **وإيابا** من الآفاق إلى النفس واستئنافا دائما للذهاب والإياب، **ذهابا إيابيا وإيابا ذهابيا** لا ينقطعان، إثراء واخصابا وإطلاقا تحريريّا مطّردا للنفس بالآفاق وللآفاق بالنفس في حركة **لولبية** عروجية تؤلّف **«تجادليا»** (polylectiquement) (لا «جدليّا» فقط) بين بعدي **الأفقية والعمودية**، نحو «ما وراء العرشيّة»، هدفا **جنوحيّا جموحيّا يَحُضُّ** على التجاوز الدائم للذات ولكلّ «حالاتها» و«مقاماتها»... **إنّها السندبادية في مقابل «الأوليسية»** المقتصرة على ذهاب يتيم واحد وإياب يتيم واحد... الأمر في الحقيقة لا يقتصر على التمييز، بدافع من حذلقات الترف الفكري المعهود بين من يقوم بسفريات أكثر ومن يقوم بسفريات أقل. وإنّما هو يطال إحدى جوهريات أمور الفكر في علاقته بالوجود عامة. **فالسندبادية** هاهنا تعني أساسا علاقة **لا إنهائية** باللانهاية وعلاقة **إطلاقية تحرّرية** تحريرية بالمطلِق سليل الجود المطلِق (Absolvant) بالمطلَق وللمطلَق

(Absolu) في حين أن **الأوليسية** إنما تعني علاقة **إنهائية** باللانهاية تحول هذه الأخيرة إلى **كلّية** (totalité) منغلقة على ذاتها تكرّس **الانغلاق الميتافيزيقي** المتمثّل في سياقنا هذا تخصيصا، في قطع أوصال صلة الرحم بين كل من **الجود والوجود والموجود** نسخا مَسْخيا للجود بالوجود ونسخا مسخيا للوجود بالموجود (وهو الذي ركز عليه التأويل الهيدغيري تحت إسم نسيان الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود) في انتظار إفراغ «الموجودية» نفسها من «الشيئية» ثم حتى من «**موضوعية**» المواضيع لكي لا يبقى، في آخر المطاف سوى ألعبان «**القيم التبادلية**» التي أمست هي الغذاء الأوحد **للتمثيلية** الإنسية بكل أبعادها المذكورة أعلاه. وهكذا تعتمل الأمور إلى أن تنتهي راهنيا باصطناع منزلة **الوجه لوجه** الهوسية السُّعارية الآنف ذكرها.

ونحن إذ نؤكّد على هذه البؤرة الإشكالية، فإن **الأوليسية** ليست مجرد رمز لضرب من ضروب السفر القاصر وضيق الأفق وإنما هي النموذج الأصلي لسيرورة وصيرورة الوعي بالذات في الغرب، ولا أبلغ دلالة على ذلك من ائتمام «فينومينولوجيا الروح» لهيغل بها، بما هي «علم تجربة الوعي» ومدخل إلى «نسق العلم» ينتهي إلى تدجين للمطلق معرفة ووجودا وممارسة وحساسية، في شكل معرفة مطلقة بالحقيقة المطلقة مضمونها **هوية كل هوية وكل اختلاف**، بهوية من الدرجة الثانية هي الإسم الآخر للمطلق بما هو دائرة كل الدوائر الفعلية والممكنة بالإحاطة المعرفية الفعلية التامة والنهائية به من خلال إكتمال **نسق العلم** الهيغلي، ينتهي التاريخ الحقيقي للبشر، أي تاريخ الحقيقة: حقيقة الوجود وحقيقة الصيرورة وحقيقة الفكر، وبالتالي حقيقة الإنسان كإنسان

(أما التاريخ الحدثي التكراري فإمكانه الإستمرار لا محدوديا) وإن صحّ التأويل الكوجيفي للهيغلية[1] في هذا الصدد، فإن كل هذه «النهايات» ستفضي إلى رجوع الإنسان إلى «حيوانية» التمتّع بالسعادة بعد أن تكون «**نفيبته**» (sa négativité) المجسّدة **في عمله التغييري** (تغيير الطبيعة وكل معطى طبيعي فيه وخارجه، وتغيير نفسه بذلك وتغيير ما به يغيّر هذا وذاك: نظريات، أدوات، تقنيات، مناهج...) قد طالت كل شيء فيه وحوله، ولم يبق شيء يتعين نفيه وتغييره **بأنسنته** (humanisation). حينئذ تكتمل الدائرة الكبرى: فبعد الإعلان عن «موت الله» وطرد كل «علوّ» وهدم كل «العوالم الخلفية» والإعلان فويرباخيًا وماركسيًا ونيتشيا... على أن صفات الله وأسمائه الحسنى وأفعاله الخلاّقة إنما هي، بعد بحوث ميدانية معمّقة، صفات وأسماء وأفعال تم سلبها من الإنسان، وأن **التيولوجيا** لا تعدو أن تكون **أنتروبولوجيا** منتفخة وقد آن الأوان بعد عهود طويلة من الإغتراب والإستلاب والإنبتات، لإسترجاع هذه الخصائص إلى أصحابها الشرعيين وهم البشر، بشر اللحم والدم - بيد أنه حالما شاعت هذه البشرى بين نفس هؤلاء البشر، بعد جهد جهيد من تنوير مستميت وتحديث معمّم ونسقي، تمّ الإعلان على «موت الإنسان» و«موت الوعي» و«الذات» و«المعنى» و«السياسي» و«الاجتماعي» إلخ... حتى أن الأمر وصل بالحالة الفكرية الراهنة على صعيد معموري، إلى تشكّل المفارقة الباطولوجية التالية: إن أكثر

---

(١) كوجيف: مدخل إلى قراءة هيغل:
Kojève: Introduction à la lecture Hegel. Ed. Gallimard. 1947 -Note de la 2e Ed. pp. 436 - 437.

المنتوجات الفكرية الفلسفية والأدبية والفنية رواجا في مختلف الأسواق العالمية، إنما هي تلك التي تتعبقر أكثر في الإعلان عن نهاية ما «أو» موت ما «أو قرب نُضُوب شيء ما» أو «إنقراض» «جنس ما» أو نوع ما أو فصيل ما من نبات أو حيوان... فهي، بإيجاز، منتوجات جنائزية نعيية مأتمية أطلالية إن لم تكن «أشباحية» (**الأنطولوجيا كهنطولوجيا** (hantologie) وفقا لدرّيدا في «أشباح ماركس»...) في جوهرها...

يتّضح أكثر إذا، كيف أن **بردغم الأوليسية** ليس بالبراءة التي كان يتصوّرها البعض. وإنّما هي فعالية محددة ومحايثة عمقيّا لطراز ما في التعقل والعقلنة هو تدقيقا **الطراز الضروراوي اللاممكني** النّدوري الملتوسي الهوبسي المشار إليه في بدايات هذه الاعتبارات. وهو طراز يتبين لنا أكثر فأكثر بأنه كلّي **وكلّياني** بقدر ما هو نهائي «إنهائي». ولا غرابة البتة، نتيجة مباشرة لذلك، أن يكون هو المنتج، عبر كلّ مراحل تاريخ اعتماله **لمسوخات إنهائية** من لون «حرق قرطاج» وتمليح أراضيها، قديما، وإنجاز «الحلّ النهائي» الإبادي فيما يخص السكان الأصليين من هنود حمر وغيرهم و«الحل النهائي» على الطريقة النازية ضد يهود أوروبا، والذي طوّر أدواته ومفاعيله بما لم يعد قابلا للمقارنة صهاينة اليوم ضد الفلسطينيين ومن طالوه من عرب ومسلمين، هذا من جهة، والمحافظون الجدد ضد كل مقومات **«العراقة الفجرية الفلقية»** التي أنجبت تاريخية التاريخ نفسه وكانت شرط إمكان التطور التنوّعي للحضارة الإنسانية بأسرها، من جهة أخرى. وهو هو الطراز ذاته الذي يستميت اليوم في صنع كل شروط إمكان الحل القيامي في هيئة «هارماجيدون» المحرقة النووية لردع وإرعاب كل من يقف عائقا، شعوبا وقبائل، تواريخ وجغرافيات وديمغرافيات، أمام التحويل الكلي لما بقي

من «أنطولوجيا» إلى «جيولوجيا نفطية»... أنطولوجيا ما كان يسميه العرب القدامى بـ: زَيت الصخر»: ذاكرة ما كان حيا يوما ما منذ عشرات ملايين السنين من نبات وحيوان... ذاكرة الحياة هذه التي يُشتقّ منها فعلا اليوم عشرات الآلاف من المنتوجات وأصناف البضائع، من العلكة واللحوم (للجيوش) إلى كل اللدائن... في إنتظار مفاجآت المستقبل في هذا الصدد... هذه الذاكرة الفريدة والإستثنائية بكل المقاييس وغير القابلة للتعويض بإطلاق إلا في جزيئات من ممكناتها (طاقات التحريك الميكانيكي والكهربائي... التي يمكن أن تعوضها فيها الطاقات البديلة: من طاقة شمسية أو ريحية أو مائية أو نووية إلى حد ما...) هذه الذاكرة الإعجازية بمعنى ما، جديرة بوقفة تأمل فلسفي ميتافيزيقي لاستكناهها، وهو ما لم يحدث قطّ إلى حدّ الآن.

مهما يكن من أمر، فقد تبيّن لنا، بما لم يعد يدع مجالا لأدنى شك، أن الأوليسية في حقيقتها إنما هي خيار أنطولوجي متميّز يتمثّل في الإنتصار الدائم للهوية على حساب كل الآواخر الإختلافية الغيرية المباينة. وهو بذلك لا يعدو أن يكون خيارا طوطولوجيا تثوي في القلب منه **إعاقة مزمنة** تتمثّل في العجز الكلي والنهائي عن التعايش لا بل عن مجرّد التعاصر والتزامن مع أي خيار أنطولوجي آخرَ لا ينطلِق من منطلقه الندروي الضروراوي اللاّممكني - مع أنّه، على أصعدة الأدلجة والأسطرة وصيغ غسل المخ وضروب الإغواء الإغرائي الدعائي، ما ينفكّ يقيم الدنيا ولا يقعدها، بإدعاء إحتكار التشريع للتعددية والإختلاف وممارسة مختلف الحريات معتقدا وتعبيرا وتفكيرا، إلخ... ودفاعا عن حقوق الإنسان» وحقوق الأقلّيات وهلمّ جرّا... بحيث أوشك الأمر أن ينطلي على الجميع، ويفعم الأغيار والخصوم بمختلف

خلفياتهم وإنتماءاتهم الحضارية والثقافية والدينية والفلسفية... عقدا ومركّبات كادت تضطر الجميع إضطرارا إلى الصمت المقبري المطبق من فرط قوة مفاعيل **الكذبوت** الإعلامي السمعبصري وسملجة **السماجة** الإفكية النفاقية الحربائية التي إستخدمها سدنة وكهّان هذا الخيار الأنطولوجي، وهم أنفسهم سدنة وكهان الليفياتون الرأسمالي، أو الرسمالوت وديانة العجل الذهبي كما تم توصيفهم أعلاه. بيد أن أمر هذا الكذبوت قد بدأ ينكشف هذه الأيام، وبدأ يتضح شيئاً فشيئاً، يوما بعد يوم، أكثر فأكثر، أن الملك **أوبو** عار تماما، وأن الخيار الأنطولوجي للأوليسية، ليس أهلا البتة لإمامة العالمين، لا بل أنه بصدد إعداد مشروع إبادة للعالمين إن تم تعطيل مشروعه الإمراطوري الإستفحالي بالجدية اللاّزمة من خلال نحت «**أممية مقاومة**» تمرّدية إنتفاضية، من شأنها أن تفسد اللعبة عليه وتقلب طاولة المقامرة على كل اللاعبين، محترفين وهواة...

في مداخلة لنا في ملتقى «الفلسفة وحقوق الإنسان» الذي نظّمه قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان أيام ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧ أكتوبر ٢٠٠١. في هذه المداخلة إذن، والتي كانت بعنوان «من حقوق الإنسان الضرراوية إلى مقتضياته الممكنية»، بعد الإشارة إلى الهوة الهاوية السحيقة الفاصلة بين الأقوال الفردوسية والملائكية لسدنة الرسمالوت فيما يخص كل تلك القيم الأجمل والأنبل، وأفعاله الإبادية الإجرامية نسقيا، كنا إستدعينا تهكّميا، لكن فقط إلى حد ما، منهجية أكل عليها الدهر وشرب، كما يقال، ولم يعد لها مضمون أصلا تنطبق عليه اليوم في المجال الذي إستحدثت قديما للإنطباق عليه، ألا وهو الأحاديث النبوية - هذه المنهجية هي «**التعديل والتجريح**». مطبقة في

ميدانها المعرفي الأصلي كانت هذه المنهجية تستهدف تنقية الأحاديث النبوية من كل دخيل عليها في شكل «الأحاديث الموضوعة» والمنحولة لأغراض شتى (أكثرها شعوبي تمذهبي سياسي إيديولوجي إلخ...) وكانت هذه المنهجيّة تتمثّل أساسا في فحص وتعقّب سلسلة الأسانيد العنعنية بدقة وصرامة قصويتين وتمحيص كل كبيرة وصغيرة من حياة الرواة والمحدثين بلغ إجلالهم وإكبارهم من قبل الناس خاصة وعامة ما بلغ. وحالما يتّضح أن أحد المحدثين قد إقترف أدنى هفوة في حياته العامة والشخصية الألصق به، فإن الحديث أو الأحاديث التي يكون قد نقلها، تصبح مباشرة محل شك وإرتيَاب وتظنّن، مهما كانت قيمة مضمونها لا بل لا ينظر إلى مضمونها أصلا، بل لا ينظر إلا إلى **مدى إستقامة راويها** في حياته الشخصية بالأخص. وبذلك تمّ تصنيف الأحاديث النبوية إلى حسنة ومتواترة ومنفردة وضعيفة وموضوعة إلخ... وطبعا كان هناك الكثير من المبالغة عند تطبيق منهجية **تعديل** المعتمد من الأحاديث (مضامين صحيحي البخاري ومسلم إلخ...) **وتجريح** غيرها... وعيوب هذه المنهجية عندما تطبق على كل أحداث التاريخ مثلاً لم تخف عن مفكر حصيف مثل إبن خلدون عندما ذكّر عن وجاهة عظمى بوجوب النظر في مضامين الأحاديث نفسها وقيسها بمقياس المنطق والعقل وإتساق المعتقد الداخلي إلخ... على الرغم من كل ذلك أصررنا على إستحضار هذا الكائن المعرفي المنقرض، للاستعانة به في إتجاه قيس مصداقية محتكري الحديث عن قيم حقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية وهلم جرّا... بصرف النظر، تحديدا، عن مضامين هذه القيم، لأنه لا أحد مطلقا له أدنى درجة من المعقولية لا يتبنّى بكيفية لا مشروطة المفاد النبيل لتلك القيم. بقيت إذن ولم يبقى إلا معرفة من هو

الأكثر أَهْلية وجدارة، من حيث سلوكه الفعلي لا الإفتراضي، للحديث عنها وحض الآخرين على التماهي معها، وترجمتها إلى أرض الواقع سياسة وإقتصادا وثقافة، صناعة وتجارة وفلاحة، جماليات وتربية إلخ... من هذا المنظور، يتبيّن أننا اليوم في أحوج الحاجة إلى صرامة ودقة مثل هذه المنهجية، التعديل والتجريح، لتطهير «الأغورا» العالمية من مختلف المتاجرين والسماسرة في هذا الشأن، وهم بكثرة استشرائية لا تخطر على بال بمقياس الواقع الفعلي على نطاق كوكبي. من نافلة القول أن هذه المنهجية تحتاج اليوم إلى تحيين يتكلم لغة العصر: مفاهيم ووسائل إلخ... مع وجوب الإحتفاظ بالنَفَس التّهكّمي المذكور... لأن الأكيد المتأكد أن نتائج تطبيق مثل هذه المنهجية التعديلية التجريحية المحيّنة على طبيعة إفرازات «**الثقفوت** العالمي» و«**النخبوت** الدولي»، مثلاً، هذه النتائج ستكون مفاجئة إلى أبعد حد ممكن - من ذلك، على سبيل الذكر لا الحصر، أنه بمقدار شدة تحمس الحشد الأكبر المسيطر أكثر على المساحات الفكرية الثقافية الإعلامية الوطنية والعالمية، من هذا الثقفوت النخبوتي أو النخبوت الثقفوتي لقيم الكونية والعدالة والحرية وحق الجميع في الكرامة إلخ... بمقدار انتمائهم الفعلي وخدمتهم الفعلية الإقصائية الاستبعادية لمصالح أضيق الدوائر الإنسية طرّا، من لون «القبيلة» أو «العنصر» أو «الفئة» أو «الطائفة أو الطبقة»... ولا أدّل على ذلك من صنيع من كانوا يسمون في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي الميلادي **بالفلاسفة الجدد** (برنار هنري ليفي، كلوكسمان،...) الذين أصبحوا، بمعيّة أمثال كوشنار وأدلار... ينظّرون **لحق التدخل** (le droit d'Ingérence) في شؤون الدول والشعوب بإسم الدفاع عن حقوق الإنسان والاقليات والديمقراطية إلخ... وهم في الواقع

دعاة لأقذَر المنظَّمات والتوجّهات عنصرية وإجراما: الصهيونية والمسيحية الأنجيلية المتصهينة. وقد يصل الأمر بهذا اللون من الثقفوت الحربائي إلى التنظير لمسوخات لا عهد لتاريخ التلوّثات الفكرية للبشر بها، من مثل **«لا تقايس»** (l'incommensurabilité) آلام اليهود «ومظلوميّتهم» مقارنة (بل لا شرعية للمقارنة أصلا) بآلام ومظلوميّة سائر شعوب سائر التواريخ والجغرافيات... وهكذا يبلغ القول بالإستثناء الشعوبي والعنصري إلى حد حرمان الآخر من مجرّد الإعتراف بثقل وزن آلامه. ولقد وقع مفكر بحجم فيلسوف الإستعاضة عن سؤال الوجود بسؤال الآخر بما هو مبدأ الأخلاقية ذاتها، وهو ليفيناص، في مثل هذا الأتون اللاأخلاقي بامتياز[1]. ولا غرابة مذّاك أن تنتشر **عقلية إزدواجية** المعايير والمكاييل والموازين في كل المجالات وعلى كل الأصعدة...

خلفية إنتصارنا لنموذج **السندبادية** هي إذن كل هذا الكم المهول من المفاعيل الخرابية التخريبية للطوطولوجيا الأوليسية التي لا قدرة لها على مقاومة إنقلابها، في كل سياقات الحسم والحزم إلى «أنتيلوجيا» (Antilogie) **ميزيولوجية** (سيرورة مضادة للعقل بدافع كره العقل نفسه). **وميزوبيولوجية** (كره الحياة) وميزيوكوسمولوجية (كره العالم والكون) وميزوأنطولوجية (كره الوجود بما هو كذلك). ذلك أن نمط المعقولية الأوليسية بما هو في جوهره نمط **إنهائي** حتى بالنسبة لعلاقته باللانهاية (أي أنّه ينتهي دائما بجرّها إلى منطق الهوية الإنغلاقية حتى بالنسبة إلى مآل إيطيقا اللانهاية لليفيناص)[2]. هذا النمط إذن لا حياة له البتّة إلاّ

---

(١) انظر مثلاً بحثنا المذكور: صروف الكينونة فيما بين ليفيناص وهيدغير، ص ص ٤٠ - ٤٣ من نشرة «حوليات...»، ن. م.

(٢) صروف الكينونة، ن. م.، ص ص ٣٧ - ٣٨.

بتكرار نفسه حيثما وجد، عجزا مزمنا على معاشرة الآخر في آخريته غير القابلة للإختزال، حتى عندما يكون هذا الآخر أخا شقيقا، شأن موقف **قابيل** من أخيه **هابيل** نموذجيا. وبهذا الإعتبار فإن الأوليسية ستنتصر دائما **للقابيلية** على عكس السندبادية تماماً التي ستتماشى مع المشروع **اللا عنفي للهابيلية** - وبما أن السندبادية ذهاب إيّابيّ دائم وإياب ذهابي مستديم من النفس إلى الآفاق ومن الآفاق إلى النفس، فإنها إذ تكون كذلك وتفعل ذلك من حيث ماهيتها، لا يمكن أن تكون تكرارية إجترارية، وإنما ستسعى إلى أن لا تتغذّى إلا من «أحسن القصص»، أكثر ما يمكن من القصص، ما لا نهاية له من القصص، أي ما لا نهاية له من الممكنات، ولوجا إلى دائرة **منتهى الخصوصية** أي دائرة **الشيء في ذاته** بما هو الإسم الآخر **للممكينونة**. ومن غير شهرزاد ومن أفضل من شهرزاد يمكن أن يوفر للسندباد «أحسن القصص» ما لا نهاية له من القصص؟ من هنا التلازم المنطقي والوجودي بين السندبادية والشهرزادية عندنا[1]. الشهرزادية بما هي نسيج الوجود نفسه. إن الوجود نفسه شهرزادي في جوهره، مفعم لا نهائيًا بالممكنات السردية. إذ لا علاقة للإنسان كإنسان بزمنيته إلا سرديًا، مصداقا لرأي بول ريكور في هذا الشأن. وإلاّ كان الوجود بما هو وجود عنوانا للجفاف والندرة والشح والتقتير (أي للمروزيّة جاحظيا) كما هو شأنه تخصيصا لدى المنتسبين إلى خيار الهوية الإستئثارية الذي هو خيار الأوليسية.

بيد أن الأوليسية لا تقف وحدها لتكريس هذا الخيار، وإنّما تستدعي كل أفراد عائلتها الرمزية الأركيولوجية (أي المبدئية) وهم الأوديبية

(١) انظر الفصول «الشهرزاديّة» الثلاث من الكتاب: لماذا الفلسفة...؟

والبرومتيثيّة والسيزيفية والجيجاسية والفاوستية[1]... وكلها رموز يمكن أن تصب في مصب إشكالي واحد، هو عسر هضم الهوية لمجرّد وجود الآخرية المختلفة بدرجة أو بأخرى، أي الآخرية المطلقة والآخرية النسبية، الآخرية العمودية والآخرية الأفقية - وعسر الهضم المزمن هذا، ترجمته هذه **الهوية - الهوة - الهاوية** إلى مصدر أساسي من مصادر ذاتها، بلغة شارلز تايلور، يحوز عندها دلالة في غاية الإيجابية وهي دلالة **التحدّي الأقصى** أو دلالة **رفع** لتحد أقصى... الأمر أكثر وضوحا بالنسبة للثنائي بروميتية وفاوستية، لأنه ثنائي يتبنّاه أكثر عظماء الفكر الغربي (ماركس، نيتشه، شبنغلر...) الحديث من جهة كونه ممثلا للجوهر الروحي الغربي أحسن تمثيل: بروميتيه في سرقته للنار الإلاهية المقدّسة، تعاطفا مع الإنسان، وفاوست في تعاقده مع الشيطان طلبا لمعرفة أكثر عمقا وشمولا... والرأي عندنا، أن هذا التبنّي إنما يعكس حقا حقيقة هذا الجوهر الروحي الغربي - ذلك أنه يعني أن هذه الهوية الأوليسية عاجزة كليا على التعالي على ذاتها وتجاوزها نحو رحب وسعة الآخرية العمودية والأفقية - هي هوية لا تستوعب المدد الإلاهي مثلاً (النار المقدسة) إلاّ على سبيل السرقة والإختلاس - ولا تنتظر تجديدا لمعرفتها وتعميقا لها إلا **بالتشيطن والتأبلس** - يتضح ذلك أكثر إحتماليا بالمقارنة مع الموقف الإسلامي، مثلاً، من مثل هذا السياق: الإنسان ها هنا، كائن **إستخلافي** مبتدءا وخبرا، بمعنى أنه كائن مشارك في الخلق

(١) عن دلالات كلّ أفراد هذه العائلة من «الشخوص المفهوميّة»، يرجع إلى الفصل الأوّل من كتاب: لماذا الفلسفة...؟ وعنوانه: فتح باب الإستفهام الممكني، ص ص ٥ - ٨٠.

وأفقه ما وراء **العرشية** ومن واجبه تجسيد أسماء الله الحسنى بقدر وسعه وإستطاعته (من خلق وارادة وعلم إلخ...) ولا حاجة له البتة بالتالي إلى سرقة أي شيء وإنما هو مرشّح كنهيا للتماهي كليا مع «**النار المقدسة**» ثم أنه قد عُلّم **الأسماء كلها** وعليه أن يترجم هذا العلم إلى عِشْرة معرفية بالكون كله وبالتالي لا حاجة له البتة إلى التعاقد مع الشيطان وبيع روحه إلى الإبليسية للحصول على معرفة يفترض فيها أنها «خارقة للعادة». ذلك أنه، إسلاميا، ليس لإبليس أي علم خاص يمكن أن يفيد به بني آدم - ذلك أنه، أي إبليس، قد عجز، شأنه شأن باقي الملائكة، عن تسمية الأشياء بأسمائها في موقف التحدي القرآني الأكبر[1]. وبناء عليه فإن مفهوم التحدي الأقصى» الذي ما نفك الفكر الغربي يصدع به الرؤوس الرخوة، إنما هو خلو من كل معنى بالنسبة لسياق فكري يقول بالإستخلاف الإنسي للألوهية ذاتها. بذلك يتضح أن صنيع بروميتيه هو في حقيقته من صغر الحجم وخفة الوزن المعنوي بحيث لا يمكن أن يليق بأفق «ما وراء العرشية» للإنسان وكذلك شأن صنيع فاوست: إنه أخطأ الهدف تماما، بتوهمه أن الإبليسية خارجة عن دائرة الهوية وبإمكانها تزويدها بالطريف من المعارف، في حين أنها (الإبليسية) متأتية عن إنغلاق الهوية على ذاتها وعجزها المزمن على تجاوز ذاتها نحو رحب وسعة المطلق - إن الإبليسية ها هنا - هي الإسم الآخر للتكلّس والإنكماش والتمترس داخل ذات تجهل كليا آداب الضيافة، وأبجدية **التأدب الأنطولوجي** والمتمثل في حذق الإحتفاء بمقدم الآخر،

---

(١) القرآن: البقرة، ٣٠ - ٣٥.

والقول له: **حللت أهلا ونزلت سهلا!** إنه موقف لا طاقة للإبليسية ومشتقّاتها على تحمله.

بمعنى ما من المعاني، فإنّ الإبليسية التي خُيّل لفاوست وأتباعه أنّها مصدر ممكن لتجديد الوجود وتشبيت الموجود الإنسي بجعله يتمتّع بشباب سرمدي... إنّما تسكن، في الحقيقة، في أعمق أعماق الهويّة الأوليسية، وتحرّكها على الدّوام في إتّجاه إنجاز مشروع «**تسعير الوجود**» بكل معاني **التّسعير**: إسناد **سعر** له، والأفضل إن يكون سعرا **تعجيزيا**، حتّى لا يكون في متناول الجميع، وإنّما في متناول البعض فقط، جرّاء الطابع **الملتوسي** جوهريّا للمشروع، هذا من جهة، وبمعنى جعل الوجود من حيث هو وجود يكون «سعيرا» و«جحيما» و«جهنّما» على سائر من يعترض سبيل المشروع الإستفحالي سرطانيّا للهويّة الأوليسية[1]، من جهة أخرى - هذا ما يقودنا مباشرة إلى الأصول الدّينيّة اللاّهوتيّة المخصوصة لهذا الخيار - لكن قبل ذلك، يحسن بنا استكمال إستخلاص البعض من أهمّ نتائج إحتكار **الخيار الأوليسي** الذي هو الخيار **الرسمالوتي** بامتياز بما هو خيار الإستئثار المطلق الكسبوتي الحسوتي، وهي نتائج مشتقّة مباشرة من اعتمال منطقه الداخلي المعادي مبدئيّا لكلّ آخرية غيرية.

وفعلاً، سبق أن رأينا كيف أن إنغلاق الهويّة الأوليسية على ذاتها يضطرّها إضطرارا إلى توجيه كلّ مستطاعها الفعلي، وكلّ فعاليتها وفاعليّتها، وأساسا تلك المتجسّدة في **العلوميّة التكنولوجيّة**، صوب، وفقط صوب ما يدعّم ويزكّي وينمّي **تغوّليا** طوطولوجيّتها بحيث تطال

---

(١) انظر: شهرزاد وأنطو - تيو - لوجيا الراهنية، ن. م.

كلّية **الكائنية** أو **الكيانة** (L'Etantité) فتحوّلها بدورها إلى **كيانة طولولوجيّة** ممنوعة من الصّرف الإنفتحاي نهائيّا. فهي بذلك إنّما تكرّس **تكراريّتها** الجوهريّة **وتحليليّتها** (Analycité) الماهويّة، ليتأكّد، في آخر المطاف **مأتاها الإستنساخي ومآلها الإستنساخي**، أو **مأتاها المآلي الإستنساخي**، بمعنى أنّ الهويّة الأوليسيّة بما هي **الرّسمالوت** (القائم عندنا مقام **الجوهر** في جدول مقولات جديد، يشتمل الكسبوت الحسبوتي، والرهبوت العسكري الأمني الإستخباراتي، **والرغبوت** الإستهلاكي. **والكذبوت** الإعلامي السمعبصري، **والجهلوت** الإختصاصي، **والنذلوت** الإفسادي الإرشائي النسقي **والثقفوت** الإمّعي التبريري **والنخبوت** مقطوع الجذور كلّيا عن الشعوب الخ...) محتّم عليها أن لا تفعل سوى إعادةإنتاج ذاتها كلّيا، جملة وتفصيلا، إلى حدود خلق **أشباه** لها **ونظائر** خلقا، على شاكلة نموذج «**النعجة دولي**» الجاهز بَعْدُ للتعميم على كلّ الكائنات الحيّة (نباتا وحيوانا) في إنتظار التعميم على الإنسان، وهو الهدف الأساسي والحقيقي **اللاَّمُنْقَال** لهذا الخِيار. (وبذلك تكتمل الدائرة نهائيّا بالنسبة إلى هذا التوجّه، مبتدءا وخبرا: مبتدأ **نسخ الوجود** بالكسب بداية، وخبر **إستنساخ** البشر أنفسهم نهاية: بذلك تنتصب **الدَّلَوَلَةُ المعمّمة**، بحيث تتحوّل الإنسانية جمعاء إلى قطيع من نعاج **دولي**!... وطوبى لمن سيعاصر ذلك!...

إنّها الدائرة الأخطر على وجه الإطلاق: وصل **المأتى النّسخي الأنطولوجي بالمآل الإستنساخي الأنتروبولوجي**، وصل هذا الأخير بالأوّل ذلك تطبيق شبه حرفي لمفهومنا **للتأويل في** منطوقه بالعربية: رجوع إلى **الأوّل** المولِّد للأمر فإياب إلى **مآله** والعكس بالعكس. بيد أن خطورة إكتمال هذه الدائرة إنّما تكمن في تزامنه وتعاصره الكلّي مع واقع

قطع أوصال الإنسان وروابطه مع كلّ مراجعه الطبيعيّة وما بعد الطبيعيّة، وعدم الإبقاء سوى على وضعيّة **الوجه لوجه** الهوسي الذهاني السعاري الحربي بين الإنسان والإنسان، كما تولّينا توصيفها بعض الشّيء آنفا. وداخل هذه البنية الحربية الباطولوجيّة، كنّا رأينا بعض كيفيات إعتمال **الجوهر التمثيلي** للخيار الرسمالوتي على الأصعدة الثلاث من التّمثيل وهي: صعيد **التمثيل لـ**... السياسي، وصعيد **التمثيل على**... الإعلامي الإيديولوجي الثّقافي، وصعيد التمثيل بـ... الحربي الأمني إلخ... ونضيف الآن إلى كلّ ذلك، أنّ المنطق الداخلي للخيار الأوليسي الرسمالوتي يقتضي إقتضاء الإنتهاء بالتبنّي النّسقي **للخيار الإستنساخي** في كلّ ممكناته وأبعاده، من الأخفّها وطءا إلى الأثقلها، أي من الإستنساخ الجزئي لبعض الأعضاء والوظائف، إلى الإستنساخ الكلّي للكائن البشري وفقا للمواصفات التي يحدّدها الإنسان للإنسان - وعندما يكون هذا التحديد داخل النظام الدكتاتوري الإطلاقي جوهريّا للرسمالوت، فإنّ الأمر سيتّخذ وجهة بدايات **خلق الإنسان فعليا للإنسان**، وسنكون بذلك بمحضر **مخلوقية** جديدة، بديلة عن تلك التي عرفها سائر البشر إلى حدّ الآن وهي مخلوقيّة الخلق الإلاهي! وعندما يتحقّق ذلك فعلا وعلى نطاق واسع (ولقد كان أمثال دولوز قد تحدّثوا عن إمكانية تعويض **الكربون بالسيليسيوم** في تركيب الإنسان، أملا في صنع **الإنسان** الأعلى النيتشي!)، عندئذ، للمرء أن يتخيّل كيف سيكون هذا الإنسان المخلوق خلقا من قبل الإنسان! بالطّبع سيكون «**إنسانا كاملا**» من كلّ جهات «**الكمال**»: عافية كاملة، خلوّ كلّي من كلّ الأمراض والاختلالات الجينية، جمال أخّاذ (بمجرّد التلاعب بالمورّثات الجلدية والعضلية!)، انتفاء للمركّبات والعقد النفسية، طاعة عمياء

للأوامر، جاهزيّة مطلقة للقيام بالواجبات المنوطة بعهدته والتي خُلِق من أجلها، كائن أليف حقّا لا يمكن أن تخطر بباله مجرّد فكرة التّصعلك والجموح والجنوح والمغامرة بالنفس والنفيس من أجل أيّ شيء على الإطلاق. سيكون كائنا مريحا للأعصاب قصويّا. وكائنا لا **إشكاليا** بامتياز، لا يثير من المشاكل إلاّ ما هو قادر فعليا وآنيا على حلّها، ليست له أهداف طموحة أكثر من اللاّزم الإحصائي المخطط له جيّدا، لا جنون ولا تعلّق حبّي بأيّ شيء، ولا **تعلّق** من أيّ نوع بأيّ شيء. إنّه لا محالة سيكون كائنا ممتنّا كلّ الإمتنان بالمنزلة «الفردوسيّة» التي سيكون قد هيّأها له، بكلّ حرص وعناية وتروّ وفطنة، **خالقه** الإنسان، هذا الذي يكون قد تعلّم كثيراً من تجربة «المخلوقيّة» القديمة بالقدر، على الأقل، الذي سيخوّل له تفادي «أخطائها» الفادحة، من لون «ورطة» الخروج من الجنّة والابتلاء بوجود «عقابي» اقتصاصي على الأرض!... وبإيجاز شديد، لن يكون هناك وجود لأمثال «آدم» و«حوّاء»، لا ولا لأمثال «سقراط» و«مجنون ليلى» و«آينشتاين»... في فردوس التمثيلية الرسمالوتية، وإنّما ستوجد كائنات، الإنسان هو **«الكائن الأسمى»** بالنسبة إليها، كما كان يأمل ماركس، تحيا **المحايثة المطلقة**، وغير مبرمجة البتّة لأدنى تجاوز للذات نحو رحب وسعة الآخرية المطلقة والنسبية والبينونة المطلقة والنّسبية... إنّ «مخلوقنا» الموعود سيكون، وفق **جينيالوجيتنا وأركيولوجيتنا وفينومينولوجيتنا** هذه الصعلوكة غير المؤدّبة بما فيه الكفاية بآداب التمثيليّة الرسمالوتية، سيكون إذن كائنا **تمثاليا إمتثاليا** يخدم حصريّا مشروع **الهويّة - الهوّة - الهاويّة** الأوليسية الذي لا همّ له سوى تكرار ذاته إستنساخيا حتّى قبل

توفّر الشروط العلمية التكنولوجية للتحقيق الفعلي للبرنامج الإستنساخي المتعلّق بالإنسان ذاته.

ها هنا قد يكون السياق المناسب للتذكير بالأصول الدينيّة اللاهوتية لهذا التوجّه الأوليسي في جملته - إنّه توجّه يحمل في أعمق أعماقه إرثا طويلاً وعتيدا يتمحور حول مفهوم «الخطيئة الأولى» لآدم واستمرار مفاعيل هذه الخطيئة عبر ذرّيته إلى يوم يبعثون ويوم الوقت المعلوم، رغم محاولة عيسى عليه السلام التكفير عنها بالتضحية بنفسه الكريمة. وفعلا، فإن الوعي اليهودي المسيحي مسكون عمقيّا بهذه التراجيديا المنطلقية، ويأخذ مأخذ الجدّ المأساوي الواقعة التدشينيّة لطرد آدم وحوّاء من الجنّة عقابا لهما، وترجمة هذا العقاب إلى مجرّد الانوجاد على الأرض وفي الأرض والإضطرار مذّاك إلى العمل والكدّ للتّقوّت البقائي. إن الوجود على الأرض **عقابي كلّه** بالنسبة إلى هذا الوعي، سواء كان مؤمنا أو ملحدا، لأنّ مفاعيل هذا الإرث الثّقيل ميتافيزيقيّا لا تمحى بمجرّد موقف إلحادي فردي أو حتّى جماعي، لأنّ فعل تلك المفاعيل تحتيّ عمقيّ ولا يحفل كثيراً بسطحيّات الموضويّة الفكرية الفلسفية، ذلك لأنّ هذا الإرث كان، ببساطة شديدة، في أصل كلّ الفلسفات السياسيّة والاجتماعيّة والإقتصادية والنفسيّة، والأنتروبولوجيّة بصفة أعم، التي عرفها العقل الغربي، على الأقل منذ أن تفطّن إلى وجود **علاقة ما له** بالإرث الفلسفي الإغريقي، من خلال اكتشاف محاصيل التفاعل العربي الإسلامي معه لمدّة ثماني قرون تقريبا! وحتّى الفلسفات أو المذاهب أو الرؤى أو النظريات التي تدّعي العلومية (شأن الفرويدية أو الماركسيّة أو الوضعيّة...) إنّما تنطلق دائما من «خطيئة أولى» ما يستمرّ مفعولها عبر كلّية تاريخ البشريّة (قتل الأب، والزمرة

البدائية، العنف الأوّل...). وأهمّ وأخطر ما في هذا الأمر، إنّما هو القول **بالشرية الجذرية** للإنسان، وبناء عليه، تكريس «**مديونيته**» البدئية وتبرير استمراريّة عقابه باستمرار وجوده على الأرض. وبذلك تبرّر كلّ مشاريع «التمثيل» بالإنسان وإذاقته الأمرّين، واستعذاب تعذيبه لا نهائيّا بكلّ «راحة ضمير» وشعور بالفخر والإعتزاز نتيجة القيام بالواجب على أحسن وجه! هذا الإرث في كلّيته هو الذي لا يمكن أن ينتهي إلاّ إلى ما انتهى إليه المشروع الراسمالوتي من **إحاقة** كلّية بالأرض وممارسة «تسعير الوجود» على العالمين نسقيّا! إنه، من هذا المنظور التأويلي، مشروع **عقابي إقتصاصي** ثأري **إنتقامي في** جوهره، وهو، على الرغم من كلّ المظاهر المخالفة، إبن شرعي لذلك الإرث اليهودي المسيحي مكثّفا في تلك الكيفيّة الخاصّة جدّا التي تمّ بها تأويل ما يسمّى **بالخطيئة الأولى**...

بالمقارنة مع هذا التوجّه، فإنّ المنظور العربي الإسلامي، وفي شكله **القرآني التأسيسي** خصوصا، لنفس هذه البؤرة الإشكالية، **يمثّل قطيعة دينية لاهوتية** جذرية وشاملة، ذلك أنّه، على الرغم من الإقرار القرآني الصريح بأنّ كلّ الأديان السماوية إنّما هي تجلّيات مختلفة لدين واحد أوحد هو الإسلام، بداية بديانة آدم نفسه، على الرغم من ذلك، فإنّ حجم القطيعة المذكورة من حيث خطورة دلالاتها، في هذا الشأن تخصيصا (شأن «الخطيئة الأولى» ومفترضاتها ومستتبعاتها) يكاد يفيد بأنّنا مع ظهور الإسلام، إنّما نحن بمحضر نشأة لـ«**دينيّة**» جديدة كل الجدّة، ورابطها مع السابق الديني، نظرا وممارسة وحساسيّة، لا تكاد تتعدّى مستوى الإشتراك في الأسماء المنتمية لنفس تاريخ الملحمة الدينية (كأسماء الأنبياء المرسلين وبعض الأحداث النموذجيّة). وفعلا،

من وجهة نظر قرآنية بحتة، قبل حدوث أيّ شيء على الأطلاق، من قبل الخطيئة وغيرها، أعلن سُبْحانه وتعالى للملإ الكريم: «إنّي جاعل في الأرض خليفة»[1]. وهذا إنّما يعني **الأسبَقية المطلقة لنشأة المشروع الإستخلافي على الأرض في الأرض وللأرض** (أي للكون عموماً)، بالنسبة إلى كلّ ما سيحدث فيما بعد. الإنسان كائن إستخلافي وهو في المشيئة الإلاهية قبل حتّى خلقِه! وهو بصفته الجوهريّة تلك مرشّح لسكنى العالم لأنه قُدّ للعالم وقُدّ ممّا قُدّ منه العالم: طينية وصلصالية وحمئيّة مسنونة - أي من «**الأديمية**»: مكوّنا مشتركا **للآدمية** ولمادية الكون التي يعكسها جدول العناصر الكيميائية لمندليف! (٩٢ منها طبيعية و١٢ اصطناعيّة). والأدعى للإندهاش الفلسفي الصرف ها هنا، هو كون هذه «الطينية الأديمية» إنّما هي عنوان التفضيل الإلاهي لآدم على سائر الملائكة! لذلك أُمر الجميع بالسجود له ففعلوا - وكان إبليس الإستثناء - وعُلِّم آدم الأسماء كلّها، لأن الملحمة الإستخلافية، ستتمثّل، فيما ستتمثّل فيه، في تحقيق الإقتران العضوي بين دوال الأسماء ومدلولات أشياء الكون، وهو ما تؤهّله «أديميّته» الطينية للإفلاح فيه بما أنّها مشاكلة لماديّة الكون - وهو ما لا تستطيعه الملائكة تعريفيا، ولا إبليس، لسبب مغاير سنشير إليه بعد لأي - على أنّه يتعيّن أن تدرك «الاستخلافية» في إمتلاء دلالتها ومعناها، بوصفها أهليّة حقيقيّة **للقيام مقام** من يكون آدم خليفة له، أي الله تعالى ذاته - وجدارة حقيقية بتجسيد مجمل أسماء الله الحسنى فيه، وتفويض إلاهي بالقيام بمهام إلاهية بإرادة إلاهية، وهو ما قد يكون سرّ أسرار الخلق كلّه. كلّ هذه

---

(١) البقرة: ٣٠.

الصّيغ في التّأهّل الأعظم حازها آدم **بدئيا مبدئيّا** وبدون رجعة، فما الدلالة الممكنة للحظة «الخطيئة الأولى» حينئذ؟ كان آدم وحوّاء في الجنّة يجسّدان كائن الممكنات كلّها بإمتياز - وهي الصفة الأساسية للآدمية الحوّائية - لقد خلق الله بيديه كائنا متميّزا بإطلاق: طين منفوخ فيه من الروح الإلاهي - وحده قُدّ كذلك - وأَستُخْلِف لأنه كذلك - بتعبير آخر، لقد خلق الله «الحريّة» بخلقه للإنسان، وبذلك يدخل «الممكن» اللاّنهائي إلى قلب الوجود، فيحوّله إلى «**ممكينونة**»: كينونة حبلى بما لا نهاية له من الممكنات. ولكي **تَتحرّك** هذه الممكنية في الإنسان نحو الإعتمال الفعلي، لكي تبدأ الحريّة المتماهية مع الإنسان في طور التّبلور الفعلي، يجب أن تقوى على اكتشاف العدم والسلب والنفي والتمزّق... فيها، ومن المرجّح أن تكون لحظة الخطيئة هي أولى لحظات هذا الإكتشاف. لقد قيل لآدم وحوّاء، كلا من كل ثمار الجنّة، ما عدا ثمار الشجرة المحرّمة. إنّ الآدمية لا زالت «**عذراء**» تماما، إن جاز التعبير، لحظتئذ لم يكن هناك أدنى وعي بأيّ شيء ولا حتّى بجنّيّة الجنّة (لن يكون ذلك إلاّ بالمقارنة مع آخرية ما، غير متاحة في ذلك السياق). إنّها الضبابية الكاملة والتداخل الشامل بين كل القيم - إنّه صعيد الممكنات العذراء الخامة التي لم تجرّب أيّ لون من ألوان التحقّق - وأكل آدم وحوّاء من ثمار الشجرة الوحيدة المستثناة! وقيل أنّ لإبليس أكبر الدور في هذا الاجتراح. وقيل إنّ الشجرة المعنية إنّما هي **شجرة المعرفة**. بيد أنّ **ما حدث** يربو في دلالته لا نهائيّا عن صعيد التبكّي والتشكّي هذا، لسبب لا أبسط ولا أبده وهو أنّ هذا الذي حدث كان في أصل وعند منبع فعل الحدوث نفسه، في أصل وعند منبع كلّ ما حدث بعدئذ أي لا أقل من كلّية المغامرة الإنسية عبر كلّية التاريخ

الإنسي! ولو لم يحدث، لما كان هناك تاريخ إنسي أصلا، ولما كان ثمّة معنى لأيّ شيء على الإطلاق لغياب الوعي بأيّ شيء - وبناء عليه كان يجب أن يحدث ما حدث منطلقا، أي أن «يخالف» الزّوجان أمر الله وأن يخرجا من الجنّة، لأنّ التخطيط الإلاهي للمشروع الإستخلافي يقتضي ذلك إقتضاء وإلاّ استحال استحالة مطلقة - وعليه توجّب تغيير المسار التأويلي المألوف لِحدث «الخطيئة الأولى» وتعويضه بتمشّي يجعل منه حدثا حدثانيا إستحداثيا تدشينيا يحوز دلالة في غاية الإيجابية، يدلّ على إيجابية «الإخلاف» و«الخلاف» و«الإختلاف» بالنسبة إلى مشروع «الخلافة» برمّته، وليس أبلغ من الموقف القرآني في هذا الصدد تخصيصا: إذ حالما تمّ حدث الفعلة التي فعلها، «تلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه» وانتهت القصّة نهائيًا، فلا استمرار لها ولا تبكّي عليها ولا تشكّي منها، ولا توريث لمفاعيلها لدى بني آدم إلى يوم الدين، مثلما هو الشأن في الإرث اليهودي المسيحي المذكور. هذا التنسيب لمفعول «الخطيئة» هو المخصوص المطلق للدّين الإسلامي وبلا منازع ممكن(١)...

تعريجا سريعا على التأويل المتداول للشجرة المحرّمة من جهة كونها كناية عن شجرة المعرفة، وبالتالي ومنطقيا، سيتماهى تحريم الأكل منها مع التحريم الإلاهي للمعرفة، أو لصنف منها متميّز (معرفة خلد وملك لا يبلى) - لكن الردّ على ذلك بديهيّ قرآنيا، وهو أنّ آدم عُلّم الأسماء كلّها، قبل حدث الخطيئة وهي معرفة قد تحدّى الله نفسه بها سائر الملائكة وبحضور إبليس، وكانت الغلبة المطلقة للإنسان في هذا الصدد

(١) انظر الفصل السادس من كتاب: لماذا الفلسفة...؟ - م. م.

- إذن لا معنى لتحريم معرفة كان الله قد زوّد بها الإنسان بدءا - هناك إذن تناقض صارخ داخل هذا التأويل ممّا يجعله متهافتا داخليا - ثمّ أن الشجرة المحرّمة، موجودة في الجنّة، فهي حينئذ جنّية فردوسية، ولا معنى لوجود تحريم مطلق للأكل منها، إذ أنّ كلّ ما هو موجود في الجنّة إنّما هو حلال طيب - فالتحريم حينئذ سيكون نسبيّا وموظّفا مباشرة لتحريك ممكنات الآدمية كيما تبدأ الملحمة الإستخلافية الجدّية خارج الجنّة، وبذلك تتحوّل الجنّة إلى أفق مستقبلي يجتهد بنو آدم للتأهّل له بالعمل والكدّ - ينتج عن ذلك أن المعرفة وشجرتها، إنّما هي **فردوسيّة** مرحة سعيدة وإسعادية - وليست جحيمية كما ساد الإعتقاد طويلا، لا ولا هي ثمرة تحدّ لاحتكار إلاهي مزعوم لها - إذ أنّ للجحيم شجرته الخاصّة وهي شجرة الزقّوم! وبذلك تتهاوى أصنام عقائديّة كثيرة!

ما لا حصر له من النتائج ينجرّ على هذا التنسيب القرآني لخطر الخطيئة وإستنقاذ العلم من براثن دلالاته الجحيمية التي سيسري مفعولها إلى رمزي بروميتيه وفاوست ضمن الخيار الأوليسي المذكور، وتكريس **الأيجابية المحضة** لوجود الإنسان على الأرض والتركيز على **التكريم التيو - أنطولوجي** له: «إنّا كرّمنا بني آدم...» الخ، وتوفير كلّ شروط إمكان إفلاح المشروع الإستخلافي المستهدف حصريّا للإصلاح في الأرض والعروج بكلّ ممكنات الوجود والتواجد والموجودية إلى رمزية **ما وراء العرشيّة** - وبذلك تحوز «**مخلوقيّة**» الإنسان في هذا الإطار دلالات لا أثرى ولا أخصب، وهي **مخلوقيّة** تكتسب مضامين أكثر وضوحا وجلاء عندما تتمفصل مع الحقل الدلالي الأعمق والأشمل لركن الشهادة في الإسلام، أي **شهادة** أن: **لا إلاه إلاّ الله** - ولقد

خصّصنا جانبا كبيرا من دراستنا المُشكّلة لمضمون الفصل السادس لكتابنا «لماذا الفلسفة اليوم؟ من ممكنات فعل التفلسف آخريّا»، وهي دراسة بعنوان «في ممكن التفلسف آخريا»، خصّصنا جانبا كبيرا من هذه الدراسة إذن لِبلورة ما أسميناه **بالأشهدوّيّة تسمية لفعل** الشهادة مع الإبقاء على دلالة **الفعليّة** المتكلّمة بضمير المتكلم المفرد المعرّف المتعيّن والذي لا تعويض له على الإطلاق في المهمّة المصيرية المتمثّلة في الإضطلاع فعليا بواجب الإيفاء بالمنطوق العربي للشهادة: نفي ثم إثبات: نفي (لا إلاه) هو شرط إمكان الإثبات (إلا الله). صحّة النّفي تحدّد تشريطيّا صحّة الإثبات. النّفي يمتدّ أفقيا على كلّ توثين مادي أو معنوي ممكن، تحريرا للإنسية من كل صور ومواد العبوديّة الأفقيّة وتعميما للمساواة بين كلّ البشر دون أدنى استثناء، في فعل التحرير هذا. فالجزء **النّفييّ** من الشهادة إنّما هو في حقيقته **ثورة مستمرّة** على كلّ إستعباد أو استبداد أو استغلال ممكن، ثورة لا تصحّ الشهادة كاملة إلاّ بها، وقد تكون في شكل **إيطيقا فتوّة** تكرّس على الدوام الكرامة التيو - أنطولوجية للإنسان كإنسان - أمّا الجزء الإثباتي في الشهادة فهو المدخل إلى إرساء **علاقة مطلقة بالمطلق**، تُرجع إلى الإنسان **حالته الفطرية** بما هي «حريّة» في جوهرها، أي كما أراد خالقه أن يكون وأن يصير تحديدا: مخلوقا تعانق **طينيته المحايثة** في أثرى وأعمق وأشمل تمظهراتها الماديّة، وتنفتح **روحيته** على **العلوّ والتعالي** والمفارقة في أكثر مظاهرها تجريدا جموحيا جنوحيا - وبذلك تكون مخلوقيّة الإنسان جسرا ممتدّا بين المحايثة والتعالي: إعلاءا للمحايثة وتحييثا للعلوّ دائمين: ذلك من المضامين الأساسية للمشروع الإستخلافي برمّته. ولقد بيّنت الدراسة المذكورة بعض أوجه الشبه بين **الأشهدويّة والكُوجيتو**

الديكارتي، إلاّ أنّها بينت كذلك كيف أن **الأشهدويّة** أثرى وأخطر دلالة بكثير من الكوجيتو، حتّى عندما تؤخذ بعين الاعتبار التعديلات التي أجريت عليه لاحقا (كانطيّا، هوسرليا، مرلوبُنتيا، ريكوريا...) ثم إن نفس الدراسة إنتهت إلى تبيان الدور الأساسي للفلسفة بما هي كذلك في بلورة وتحقيق مضامين الأشهدويّة، خصوصاً فيما يتعلّق بالإنجاز **الفعلي للبعد النفيي** من الشهادة، إذ ليس كالفلسفة قدرة على الإطاحة بمختلف الأصنام... توظيفا حتّى لشحنتها الإلحادية، كما يفهمها هيدغير. إلى جانب ذلك، تطرّقت الدراسة طويلاً نسبيا إلى دلالة ظاهرة ختم النبوّة في الإسلام وكيف أنّ الإسلام بذلك قد تحوّل إلى دين من الدرجة الثّانية، أو إلى دين **ميتاديني وميتاملّي** من فرط قوّة مضمون **الكَوْنَنَة** التي تسكن في القلب من مشروعه. ولقد أفضت بنا هذه الفكرة إلى مساءلة ظاهرة التعاصر التزامني الممكن بين كلّ من **الختم النبوي الميتاديني والميتاملّي والفتح الفلسفي** لعهود إستقلالية المبادرة الإنسانية ودلالة الإستخلاف الإلاهي للإنسان بما هو كائن جدير بالثقّة الإلاهيّة الكاملة، قادرة على الإنتصار **على الإبليسية** من حيثما هي تجسيد للممكنات السلبية التخريبية للحرّية، ودورها ضروري لتوتير الحريّة الإنسية على الدوام حتّى يمنع عنها الرّكون إلى مختلف صيغ **السبات الدغمائي** بلغة كانط، أو إلى استسهال الإعتمال العطالي التكراري الإجتراري... من هنا تبرز الدلالة الخطيرة للتمكين الإلاهي لإبليس: إنّ له كلّ ممكنات تعطيل المشروع الإستخلافي وشلّه وتغيير وجهته صوب «أسفل سافلين» وذلك طوال دنوية الدنيا، وعلى امتداد كلّية الزمكانية إلى يوم الوقت المعلوم - لإبليس أن يفعل ما يريد بالإنسان - ولقد مكّنه الله من ذلك حالما طلب منه ذلك وهو الرّجيم عدوّ الله! ذلك أنّ ثقّة الله في الإنسان

أعظم بكثير من هذا التمكين لإبليس! هذا ما لم يفهمه قط أمثال فاوست!... وما يدعّم نهائيا هذه الثّقة الإلاهيّة، القرار الإنعراجي الحاسم نهائيا بإنهاء عهود النبوّة ونزول الأديان كناية على انتهاء حاجة الإنسان إلى ذلك، ممّا يعني أساسا تحرير المبادرة الإنسانية، وإقرارا نهائيّا باستقلالية المشروع الإستخلافي من هنا فصاعدا، أي طوال التاريخ المتبقّي للإنسانيّة!

٧. نحو إعراب إنسلامي للوجود، إعرابا لِـ... وإعرابا عن...:

في محاورة له مع أرنستو تشي غيفارا، سأل جون بول سارتر هذا الأخير عن طبيعة مشروعه الثوري، فأجاب تشي بما معناه: إفساح المجال للممكن. هذه الإجابة، في نظرنا، تحوصل إستنتاجيا روح الوفاء للوجود في أثرى تجل له. وهي، في نفس الآن، تذكّر بمخصوص الروح الفلسفية عندما تكفّ عن استهداف ذاتها نرجسيّا، بالتحوّل إلى **فلسفة للفلسفة** أو **فلسفة لتاريخ الفلسفة**[(١)] أو إلى فلسفة موضوعها الحصريّ النّظر في شروط إمكانها الذاتية في هيئة **ميتا فلسفة** تبطّنت إتكال كانط لها فيما يتعلّق بقضايا **العلوّ والتعالي**، فما كان منّها سوى اللّواذ بالصعيد **الترسندنتالي** تبحث فيه عن بقايا شرعية لها[(٢)]...

---

(١) نحن أنفسنا كنّا قد حاولنا التدرّب على مثل هذا الإنشغال الفكري وذلك من خلال أطروحتنا للمرحلة الثالثة تحت عنوان ناطق بذلك مباشرة وهو: «الكسندركوجاف وفكرة فلسفة تاريخ الفلسفة كأساس لمرور ممكن إلى الحكمة». أطروحة نوقشت بالصوربون (باريس IV) يوم ١٠ ديسمبر ١٩٧٩).

(٢) دومينيك جنيكو: الفلسفة من جديد، ن. م.، ص ص ١٩٥ - ٢٠٦.

عندما تكفّ عن ذلك إذن، لكي تنهمّ جدّيا بأشكلة الممكن الوجودي، لا للممكن الترنسندنتالي فحسب، بذلك يمكن لها أن تثري **إنفتاحيّتها الماهوية** «باستمداد الجديد الدائم من الممكينونة ذاتها، لا من إهتزازات سوق الأفكار والمذاهب والمدارس وجمارك الحدود بين المعارف المقبولة داخل الأنسيكلوبيديا، بمقاييس **للمقبولية**، لا ناقة ولا جمل لها في تحديدها وشرعنتها - بذلك تكون الفلسفة تفكيرا جدّيا في الممكن[1]، أو لا تكون سوى **دونكيشوتية** واهمة مقطوعة الروابط بحقائق الوجود... إنّ فكر الممكن هو ذلك الذي يكون قادرا على التجذير الدائم للممكن داخل الأرضية الأنطولوجية وتبادل الإنفتاح بينه وبين الكينونة - وبهذه المثابة، يتحوّل فكر الممكن إلى **فكر الممكينونة**، تدعيما وتزكيّة دائمين للإنفتاحية بين الفكر والكينونة - مقام الفلسفة الأصيلة يكون على هذا الصعيد وقوامها من هذا النسغ، نسغ الممكينونة والتعلّق الدائم باللاّنهاية اللاّ إنهائية، كما أسلفنا - ذاك شأن **الخيار السندبادي** في الوجود والمعرفة والممارسة والحساسية، بعيدا عن «**التلوّث الأنطولوجي**» الضروراوي الندروي الشحّي الذي لا يتغذّى الخيار الأوليسي من سواه، عجزا منه مزمنا.

«في ملّتي واعتقادي» إن من أهمّ أسباب انتشار واستشراء خطابات

---

(١) بالنسبة إلى البعد التاريخي والمونوغرافي لأشكلة الممكن، سبق لنا أن قمنا بإنجاز بعض الدراسات، منها: «ملاحظات حول إشكالية الممكن لدى لايبنس» نشرت بالمجلة التونسيّة للدّراسات الفلسفيّة، العدد العاشر - أفريل ١٩٩١ - «التأسيس الأنطولوجي للتواجد المدني الاختلافي لدى الفارابي» مجلّة «أداب القيروان» العدد ٢ - ١٩٩٧. من ص ٤١ إلى ص ٧٠ - و«سقراط والحياء» بالعدد ٧ -من نفس المجلّة، ٢٠٠٦. ن. م. و«ماركس بين إكراهات الضرورة ووعود الممكن» مدرج بهذا الكتاب.

ختم الفلسفة (إستعارة فاشلة كلّيا، في نظرنا، لإشكالية ختم النبوّة، في سياقها الإسلامي الأصلي الذي يقتضي إقتضاء العكس تماما، وهو فتح **الفلسفة**، كما أشرنا أعلاه) على إختلاف مشاربها (من هيغل وماركس والوضعيين القدامى والجدد إلى هيدغير ومفكري الإختلاف ما بعد الحداثي)، من أهمّ أسباب ذلك إذن هو إغترابها الطويل عن موطنها الأصلي ومسقط رأسها الحقيقي ألا وهو الممكن، جرّاء إنهواسها، منذ نشأتها الإغريقيّة، **بالأننكيه** بما هي **الضرورة العمياء**، التي يخضع لها كلّ شيء ولا تخضع هي نفسها إلى أيّ شيء على الإطلاق، والتي، على حدّ تعبير أرسطو «لا يمكن إقناعها»[1]. كيف يمكن تفسير طول مدّة خضوع الفلسفة لمثل هذا «المسوخ» الفكري الذي سيمتدّ مفعوله إلى نسخته الحديثة، أو «تناسخه» الحديث، في شكل **مبدأ كل المبادئ والمبدأ الأسمى** (عند لايبنتس مثلاً) ألا وهو **مبدأ السبب الكافي**، كما لمّحنا إلى بعض خصائصه في بداية هذه الإعتبارات؟ كيف نفهم تعريف الفلسفة نفسها على أنها تتمثّل ولا تتمثّل إلاّ في «إبراز الضرورة» في كلّ ما تطاله من مجالات ومواضيع ومسائل (سبينوزا، هيغل الخ...)؟ كيف يمكن أن نذهب مع أمثال إبكتات، إلى حدّ القول إنّ بداية الفلسفة إنّما هو الوعي بعجزها وباستحالة الصراع ضدّ الضرورة[2]؟ هل أن مشروع الفلسفة بما هو **مشروع معنى**، بتعبير جُون لوك نسي، يقتصر على إنشاء وإرساء «بَيْديّا» (بأشمل وأعمق معاني التكوين والأكينة - نحت الكيان -

---

(١) أرسطو: الميتافيزيقا، ج ٢ من الترجمة الفرنسيّة:
Aristote: Métaphysique - 1015a - 30 - Trad. Tricot

(٢) أورده شستوف: أثينا والقدس، ن. م.، ص ٣٩.

وهو معنى Bildung الألمانية) لجعل الإنسيين يمتثلون إمتثالا لإكراهات الضرورة؟

بيد أنّ السؤال الذي يجب أن يطرح في هذا الصدد تخصيصا، ولا يكاد يطرح فعليا أبدا، إنّما هو: ما هو مأتى هذه الضرورة يا ترى؟ ما أصل هذه الضرورة التي باسمها تبرّر كلّ مشاريع الضَّرورَة (Nécessitarisation) على كلّ أصعدة الوجود والتّواجد الكوني؟ هل هو الوجود نفسه؟ أيكون الوجود نفسه مصدر «الأننكيه»؟ لكن «الموتوس» و«اللّوغوس» و«الدوكسا» و«الإبستيميه»، و«النوييزيس» و«النوس» و«الديانويّا» و«التّكنيه» و«البركسيس» و«البوييزيس» و«البستيس» و«الفرونيزيس»... كلّها قد إجتمعت، لأوّل مرّة في تاريخ الفكر البشري، فأجمعت، بهذه المناسبة فقط، على جعل ضرورة الأننكيه تعلو على كلّ شيء بإطلاق ولا يُعلى عليها بإطلاق، ولا حتّى آلهة الأولمب، ولا حتّى كبيرهم «تزوس» ولا «كرونوس» من قبله، وبالتالي فإنّ الأصحّ هو القول إنّ الأننكيه هي مصدر الوجود بما هو وجود وليس العكس - الوجود عينه سليل الضرورة! لكن من أين لكلّ هؤلاء الأقوام هذا العلم تحديدا بأن الأصل الأصيل لكل شيء إنّما هو الضرورة و«العمياء» منها بالأخصّ، إذ من أيّة الطرق سيأتي مثلها النور وهي أصل النور والعتامة معا؟ ألا يكون هناك قرار تحكّميّ ما في أصل هذا التوجّه برمّته؟ ألا يتعلّق الأمر، في الحقيقة، بتجربة وجود، بأسلوب معاشرة للوجود خاصّ جدّا، ليس هو بالضرورة الوحيد الممكن، نتجت عنه خيبة أمل قصوى ونهائية من الوجود بما هو كذلك، لأنه لم يتمظهر من خلال هذا الأسلوب وتلك التجربة الأنطولوجية، إلاّ بمظهر الكزازة والشحّ والندرة... إلى درجة أضحى

معها الوجود «عقابيّا» في جوهره؟ ألا يكون هذا هو المنشأ الحقيقي لفكر الضرورة بكلّ تلويناته القديمة والحديثة والمعاصرة؟

مهما يكن من أمر هذه الدفعة الجديدة من «الإستفهامات الجحائية» (كنّا سنقول «كنديدية» إلاّ أنّ الخلفيّة الفولتيرية للنّعت ليست من أكلاتنا الفكرية المفضّلة)، فإن قضية «ختم الفلسفة» كما طرحت وتطرح منذ عهود ليست بالقصيرة، ليست غريبة عن خلفية فكر الضرورة المستفهم عنها أعلاه. ويتجلّى ذلك بكيفية مخاتلة وملتويّة، حتّى لدى البعض من أكثر الفلاسفة المعاصرين نفاذ بصيرة وحصافة رأي من مثل جيل دولوز وفنسون ديكمب وجيل غستون غرنجيه وألان باديو وجون لوك ننسي ودومينيك جنّكو. فدولوز مثلاً، يحصر التفلسف في إنتاج المفاهيم على صعيد المحايثة (Le Plan d'Immanence)[١]، أمّا ديكومب فهو لا يعترف بسوى البعد البرهاني للتفلسف وللفكر بعامة، مقصيا بذلك تحكّمات واعتباطيات «متطرّفي» ما بعد الحداثة، من منظوره[٢]. في حين أنّ غرنجيه، رغم تسليمه بوجاهة وشبه صوابية المقاربة الفلسفية عموماً، إلاّ أنّه لا يعترف لها بأيّة أهلية لقول الحقيقة، لأنّ هذا القول حكر على العلم[٣]. بينما يرهن باديو الفلسفة

(١) دولوز وغواتاري: ما لفلسفة؟

Deleuze et Guattari: Qu'est - ce que la Philosophie? Cérès, Ed. 1993, pp. 18 - 66.

(٢) فنسون ديكومب: الفلسفة زمن الغيوم:

Vincent Descombes: Philosophie par gros temps. Ed. de Minuit, 1989. pp. 100 et Stes.

(٣) جيل غستون غرنجيه: من أجل المعرفة الفلسفية:

G. G. Granger: Pour la connaissance - philosophique. Ed. Odile Jacobs, 1988, p. 241.

بسياق «المعية الممكنية» (La compossibilité) للإعتمالات التناوبية لمكوّنات الرابوع: قانون رياضي - إبداع شعري - اختراع سياسي - ارتجاجات العلاقة الحبّية، وخارج هذه الإعتمالات، لا خلاص ولا حياة للفلسفة عنده(١). أمّا ننسي، باحتضانه وتعميقه **للتاريخاوية القدرية** الهيدغيرية وإهماله شبه الكلّي لما يوجد على حدود الفلسفة من **رهانات معرفة وسلطة** (العلوم والتقنيات والعلوم الإنسانية...) فإنه قد يحكم على الفلسفة نفسها بالانغلاق النرجسي على ذاتها وقطع روابطها بالشأن الإنسي العام، بافتراض غِياب كلّي لأي جمهور للفلسفة(٢). بينما يحاول جنّكو (في حوار صريح مع البعض من هؤلاء: غرنجيه، ديكومب، ننسي...) الخروج من هذه الخيارات الثنائية المتنافرة باقتراح فكرة «التجاور» (La contigüité) بين إرثي المعرفة العلمية والهرمينوطيقا الهيدغيرية، مؤكّدا على عناصر الوجاهة والخصوبة ضمنهما بالنّظر إلى طبيعة تأزّمات عصرنا في سائر مجالات إعتمالات ما يسمّيه **بقوّة العقلي** (La puissance du rationnel)(٣). بيد أنّه لا يبدو أنّ منزلة «التجاور» هذه كفيلة لوحدها بإقناع غير المقتنعين، مبدئيا، بوجوب العدول عن مشاريع **ختم الفلسفة**، لضمور ونضوب ممكناتها، **تأسيسا** كلاسيكيا **وتفكيكا** ما بعد حداثيّ...

بناء عليه، تعيّن، في حسباننا، إعادة ربط التفلسف، في فعليّته

---

(١) ألان باديو: بيان من أجل الفلسفة:
Alain Badiou: Manifeste pour la Philosophie. Ed. du Seuil, 1989, pp. 21 - 26.

(٢) جون لوك ننسي: نسيان الفلسفة:
Jean - Luc Nancy: L'oubli de la Philosophie. Ed. Galilée, 1986. p. 81

(٣) دومينيك جانيكو: الفلسفة من جديد:
D. Janicaud: A nouveau la Philosophie. Ed. Albin Michel 1991, pp. 19 - 22.

الأكثر عافية وعنفوانا، بأفق الممكن، مَمْكَنَة لفعاليّاته الخاصّة، من جهة، ومَمْكَنة لكل مجالات إنطباقه نظرا وممارسة وحساسية، من جهة أخرى - وعلى الصعيد الذي ننهمّ به تخصيصا، يكون ذلك، بالبدء بمَمْكَنة التفكير في الوجود في **منطوقه العربي المبين**، لا مترجما، كما جرت العادة لدى الجميع بين ظهرانينا تقريباً - وفعلا، الوجود، عربيا، ينتمي إلى عائلة أشمل هي عائلة «**الوُجْد - الوَجد - الوجدان**» (رفع للواو ثمّ فتح فجرّ) بالإضافة إلى العضو المقلوب (بلغة بن عربي) من العائلة المشترك معها في المعنى ألا وهو «الجود» - الوُجْد يعني الوفرة والثراء بإطلاق المعنى، دون ضرورة حصر في البعد الكسبي - **والوَجْد** يعني أقصى العشق والتّتيم - والوجدان يعني أولا وفي مقام أوّل: العثور على... اكتشاف... **موجود** ما يكون متعيّنا - وبالتالي **فإنّ المتّصل وُجْد - وَجْد - وجدان** سيعني، من بين ما يمكن تأويليّا أن يعنيه، **التعلّق الوَجدي بالثراء الوُجْدي إنعطافا على الموجود** (ما يكتشفه الوِجدان ويتعلّق به بالمعنى العاطفي الإنفعالي)، وبربط المتصل هذا **بالجود** بما هو شريك في المعنى، فإن كلّ ذلك سيدلّ في آخر المطاف، على صدور الوُجْد الوفري عن الجود وإنعكاس هذه النشأة مبتدءا وخبرا على التعلّق الوَجْدي بها وجلب الموجود إلى رحبها وسعتها - وبذلك نكون بمحضر **إشكالية أنطولوجية** طريفة بقدر ما يمكن أن تكون خصبة قصويّا - وهو ما يستحقّ المزيد من التحقيق والتدقيق بلغة التيفاشي، بما لا يقارن مع هذه التّهجية لأبجديّة الأمر...

وتذكيرا بالنشأة المزدوجة **للفيلسوف** بما هو مَنْ بإمكانه **رواية الكثير من الحكايات** (الشذرة ٣٥ لهيرقليطس) **والفلسفة** بما هي قول فيما يكون عليه الشيء في مخصوصه (محاورة «الغورجياس» لأفلاطون)، أي

تذكيرا ببعدي «السرد» و«المفهوم»، بما هما جناحا التفلسف المنهمّ **بممكنات الحياة** (نيتشه) مصداقا لتقصّيات جون بيار فاي الحصيفة في هذا الشأن[1]، فإنّنا نشير، مجرّد إشارة، في إتّجاه ممارسة ممكنة للتفلسف تستوعب بعدي الدقّة والصرامة في إنتاج المفهوم، من جهة، وحذق رواية الحكايات، ما لا نهاية له من الحكايات، استيحاء من «الشهرزاديّة» تحديدا (لا ننسى أن ألف ليلة وليلة تتضمّن تحدّ معرفي محض أنجزته الجارية **تودّد** قبالة شيوخ معارف من كلّ قبيل، لا يشقّ لهم غبار في أختصاصاتهم!)، من جهة ثانية - هذه الممارسة نسمّيها برنامجيّا **الإعراب الإنسلامي للوجود وعن الوجود بما هو سليل الجود المطلِق بالمطلَق وللمِطلَق**... بصيغة أولى من الإعراب هي المعروفة في علوم اللغة العربية، تعيين لمحل كلّ مكوّنات اللّغة من الإعراب - يقابل ذلك، في سياقنا، ممارسة التفلسف كبحث مستديم عن المعرفة الأدق بأشياء الوجود دون أدنى استثناء، من هنا وجوب تدعيم وتزكية كل صور الإهتمام الفلسفي بالعلوم والتكنولوجيّات الخ... وبصيغة ثانية من الإعراب وهو الإعراب عن... تفجيرا لطّاقة الحكي والرواية عن مختلف تجارب الوجود وإبداع الأحاجي والخرافات والأساطير حولها دون أدنى عقد ومركّبات: إذ الحكايات والروايات والأحاجي... ممكنات فكر وحياة... بصيغتي الإعراب هاتين يمكن ان تعاد صلة رحم الوجود بالجود المطلق وصلة الموجود بالوجود وبالجود، وحينئذ لن تكون هناك أدنى حاجة إلى الإحتراب في شأن أيّ شيء، لأن في الوجود سليل الجود المطلق غذاء وشفاء وسعادة للعالمين دون أدنى استثناء،

---

(1) J.P Faye, Qu'est - ce que la philosophie? A. Colin. Pp. 22 - 23.

بمعزل عن كلّ خلفيات الهوبسية الملتوسية الضروراوية النّدروية... لذلك لا يكون إعرابنا بصيغتيه إلاّ سلميّا إنسلاميّا بكيفية محايثة له ولصق منطقه الداخلي، فهو المنطلق من الجود المطلق والمنتهي إليه... إنجذارا إشعاعيا دائما وإشعاعا إنجذاريا مستديما.

بيّن بذاته إذن، أن الكينونة الأكثر أهلية للإضطلاع بإنجاز مشروع الإعراب الإنسلامي للوجود ببعدي الإعراب الرئيسيين، إنّما هي كينونة **الأشهدوية المؤجّجة والمؤوّجة** لكلّية أبعاد ومقوّمات وروافد الوجود الذاتي والموضوعي، الفردي والجماعي في اتجاه **المَمْكنة** الدائمة **والجودنة** المستمرة، تنمية مستديمة لصلة الرحم بين الموجود **والوجود والجود المطلِق والمطلَق**، تحريرا كونيا لكلّ صيغ الكيانة. تلك من أهمّ مهام معقوليّة **الأشهدوية** بوصفها **روعا فرقانيا** يميّز على الدوام بين **الكوثري الحاتمي** والندروي، **الشحّي** في كلّ شيء على الإطلاق. بيد أنْ ذلك لا يكون ممكناً إلاّ متى أفلحت الأشهدوية في تحقيق **البعد النفيي** للشهادة الأولى، **«لا إلاه»** على الوجه الأخصب من وجهة نظر فلسفية صرفة، وليكن ذلك في شكل تفكيك **للبنية الأنطو - تيو - لوجية للميتافيزيقا** كما أوّلها هيدغير مثلاً، مع الأخذ وعيا جذريّا وشموليا بِجُمَّاع مفترضات ومستتبعات هذا الصنيع. لكن تبيان ذلك يستلزم أشكلة أشسع في سياق أوسع يصعد بالتفكير في **الموجودية** إلى مستوى **المخلوقية** كما فعلنا جزئيّا آنفا، ثمّ يصعد بالمخلوقية إلى مستوى **الموهوبية** من حيثما هي هِبَة الجود المطلِق، من جهة، **وموهبة عبقرية** في جوهرها، من جهة أخرى...

قصر قفصة في ٢٤ جانفي ٢٠٠٨

الفصل الأوّل

سقراط والحياء

سقراط والحياء(*)

مداخلة في اليوم الدراسي حول «سقراط» يوم: ٠٣/٠٢/٢٠٠٠ بمناسبة الذكرى ٢٣٩٩ لموت سقراط والذي نظّمه قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان. وكان للقسم شرف الإنفراد عالميا بإحياء هذه الذكرى الرّمزية نموذجيا!...

قيل للشلبي: «لم تقول» «الله» ولا تقول «لا الاه الا الله؟»

فقال: «أستحي أن أوجه اثباتا بعد نفي...أخشى أن أؤخذ في كلمة الجحود ولا أصل إلى كلمة الاقرار»

أورده عبد الرحمان بدوي في «**شطحات الصوفية**»
الناشر وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الثالثة.
١٩٧٨

ما شأن «الحياء» بالفلسفة بعامة وبسقراط بصفة أخص؟ أين من الحياء هاتيك الديادن والتحفّزات المتأصّلة في الفلسفة، للفضح ونزع الزيف واسقاط الأقنعة ومقاومة الأسطرة والأدلجة وصور المحاباة والمداراة والمجاملة والمجانبة واخفاء الرأس في الرمال، وبعثرة ورق الجنة من على كل مستور لسبب أو لآخر؟ أليس من مبادئ وأساسيات الفلسفة أن لا حياء ولا حرج بداخلها باسم مقتضيات العقلنة المشفّفة

(*) نشر بمجلّة «آداب القيروان» عدد ٧ - إصدار كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان. جامعة القيروان - ص ص ١٨١ - ٢٠٧.

والتجرّد والموضوعيّة والاستقواء بالصدق والاخلاص في تسمية الأشياء بأسمائها، كلّف ذلك ما كلّف، وبغض النظر عن مفاعيل الاحراج واثارة الحساسيات وتعتعة القناعات المترتبة على ذلك، ومن حيثما أن ذلك إنما هو من مخصوص التحقق بمقتضى الحقيقة وحدها وبما هي كذلك قصرا؟ أليس من متطلبات التفلسف في أصالته التأسيسية التشريعية اقتضاء الحقيقة العارية، كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة، دون أدنى احتشام أو خوف في الحق من لومة لائم، والقبول، بناء عليه، بمبدا العلنية الذي قد يستلزم نشر كل الغسيل في الساحة العمومية على مرئى ومسمع الجميع وعلى رؤوس الأشهاد والملأ، ربطا عضويا بين **اللوغس والديموس والأغورا** (أي العقل وجمهور الشعب والساحة العمومية)...؟ ألا يعني المنظور اليوناني للحقيقة في منطوقها الأصلي **كآليتيا**، الكشف واللاّتحجّب واللاتواري والظهور السافر والحضور الوهاج والحدوث المشعشع سراجا منيرا؟ ألا يصب كل ما عرفه تاريخ الفلسفة منذ نشأتها الاغريقية تقريبا، من مناهج ومقاييس ومعايير تصويب نظر واصلاح فهم ورؤية وتثوير تعقّل وسلاح نقد ونقد للسلاح ونقد نقد نقد...، كالجدل الأفلاطوني والتعليل الأرسطي والفحص الريبي البيروني والتحليل المنطقي الرواقي والطرد الابيقوري للأوهام، والتطهير الأفلاطوني المحدث والشك المنهجي الديكارتي والتسبيب التحتيمي الكوني السبينوزي والنقدية الكانطية ومعاويل الهدم الأنواري وعلم تجربة الوعي الهيغلي والتحليل الواقعي الماركسي والمطرقة الجينيالوجية النيتشية والاختزال الايديطيقي الهوسرلي والهدم الفينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا الهيدغيري والنظرية النقدية لمدرسة فرنكفورت والحفر الأركيولوجي الفوكوي والتحليل السكيزي الدولوزي والتفكيك الدريدائي

والخلاف الليوتاري والفوضوية الابستيمولوجية لفايربند... إلخ. ألا يصب كل ذلك في مصب واحد ألا وهو تعرية الحقيقة مأتى وماهية ومآلا؟ أليس مدلول ذلك في آخر كل مطاف، أن الفلسفة والحياء إنما يقفان على طرفي نقيض؟

لعل الوصف الأمثل لهذا التنافر المبتدئي والخبري بين الفلسفة والحياء، نجده في سخرية نيتشه من احتمال أن تكون الحقيقة المبحوث عنها بل والمتلهف اثرها فلسفيا، احتمال أن تكون امرأة. فيا لصفاقة مساعي الكشف عنها![1]... وبهذه المثابة، لعل هناك وجاهة ما لانعدام أو شبه انعدام أشكلة «الحياء» فلسفيا، فيما نعلم، وذلك من قبل فيلسوف قيم مثل فلاديمير ينكيليفتش تطرق إلى مفاهيم ما أتى المعهود الفلسفي بها من سلطان...

هذا من جهة علاقة الفلسفة عموماً بالحياء. فماذا عن العلاقة الممكنة لسقراط به؟

مبدئيا، وبشبه اجماع المعنيين بالأمر الفلسفي قديما وحديثا، لا يمكن أن يذكر سقراط في مقام أول وللوهلة الأولى حالما يذكر الحياء. بل العكس، على ما يبدو، هو الصحيح أو هو على الأقل الرائج الراجح في أغلب الروايات. فكثيرا ما رودف بين القول السقراطي وحتى أسلوب قوله وبين الجرأة والجسارة، ان لم يكن بينه وبين الوقاحة والصفاقة. وهو المنحى الذي قد يترجم عنه أفضل الترجمة نص التهم التي وجهت له تبريرا لمحاكمته الشهيرة، ألا وهي: افساد الشباب

(١) نيتشه: العلم المرح: .F. Nietzsche: Le gai savoir, Gallimard. 1950 p15

والاستعاضة عن آلهة المدينة بآلهة أخرى. وتقديم القضايا الطالحة على أنها صالحة، اتباعا مريبا لشيطانه الرجيم[١]. ألا يكون ذلك آية قلة الحياء أو حتى انعدامه، من منظور أمثال **أنيتوس** الدّبّاغ الثري و**ميليتوس** الشويعر و**ليكون** الخطيب المصقاع ممّن سمّقوا نص هذه التهم؟ أضف إلى ذلك ما تجاسر عليه سقراط أثناء نفس المحاكمة المصيرية بالنسبة اليه، من محاولة تغيير اتجاه المحاكمة صوب الحضّ على تكريمه عوضا عن تجريمه[٢]. ومن استئناف لديدنه التسآلي ولكأنه لا يزال يجوب شوارع أثينا فيحاور أول معترض لطريقه كعادته. وان لم يكف ذلك لتبرئة ساحة سقراط من اجتراح الحياء، فما علينا سوى أن نتذكر ماذا فعل أمثال ديوجان (المدعو سقراط المجنون) ساكن البرميل، ممّن زعموا الاضطلاع بروح المسلكية المعرفية والأخلاقية لسقراط، ماذا فعلوا بالإرث السقراطي باسم سقراط الحقيقي تحديدا، تكريسا لانعدام الحياء كمبدا أخلاقي نافذ وفاعل في الواقع الاجتماعي، وتبيانا لزيف الاجتماع ذاته وتعرية لحربائية ونفاقية وجيجاسية دعاة الحياء والاحتشام رضوخا لآداب المقبولية الاجتماعية ولقطيعيّتها المزمنة...

ثم أن ما عرف به سقراط تدعيما وتزكية لحواراته التوليدية، ما عرف به اذن من ممارسة متواترة للتهكم وأحيانا للسخرية اللاذعة إلى درجة أنه شبّه في مفعول ذلك منه **بالسمكة الرعّاشة** المشلّة لضحاياها، إنما من شأنه مبدئيا أن يؤكد غربة سقراط عن سجل الحياء وما يمكن أن تكون

---

(١) أفلاطون: الدفاع عن سقراط: - Platon: Apologie de Socrate. Ed.Garnier 1965
31d - 32c

(٢) أفلاطون: نفس المصدر: 36a - 38e

له من مشتقات أو أشباه ونظائر قريبة أو نائية. فمالمسوّغ مذّاك وبناء عليه لأي حديث عن أي علاقة ممكنة بين سقراط والحياء دون الايغال في متاهات تأويلية هرمينوطيقية مشطّة؟ ولماذا اختيار سقراط حصرا لمحاولة اخراج الحياء من كساحه النظري المألوف وتحويله إلى فلسفام له اقتدار تفسيري أو مسطاع ايضاحي ما؟...

صورة الأمر أن الحياء المقصود ها هنا ليس ذلك الذي تحيل إليه عادة بعض الاعتبارات الوعظية الارشادية أو النفسية القشرية الجلدية المألوفة إلى حد القرف، والتي يستحيل معها أمر مثل الحياء إلى ضرب من ضروب المرض أو العقدة التحليل نفسية التي يحسن بالمرء الاسراع بالتخلص منها للتأقلم مع مسبعة المحيط الاجتماعي أو ادغال الواقع - لا ولا تلك السمة التي كثيراً ما تنسب إلى الأنوثة بوصفها، على ما يُعتقد، تحيل إلى هيئة الاحتشام واحمرار الوجه والخفر والخجل، على الأقل بالنسبة إلى المعهود التقليدي لمفهوم وممارسة الأنوثة، في مقابل ما يحرص الجميع اليوم، رجالا ونساء، شيبا وشبابا، جهالا ومتعلّمين... على اظهاره من آيات تحدّي الجميع للجميع، ووقوف الجميع بالمرصاد للجميع في وضعية الوجه لوجه الهوسي الذّهاني بين الجميع، دلالة بليغة على ازورار كوني عن الحياء يبدو أنه متأسّس على اكتشاف بديع لفضائل عجيبة كانت مخفية لدهور، للوقاحة وانعدام الحياء، فتجنّد الجميع في عمل تطوّعي باهر، لعولمتها في جملة ما هو بصدد التعولم من نعم جمّة وخيرات عميمة!...

انما المقصود بالحياء في سياقنا هو أسلوب كينونة أو وجود لا تكاد تكون له علاقة بكل هذا الذي سبق. انه طرّاز من التّأيكن الانسي

المخصوص هو أنسي تباشري بشري استيحائي ايحائي واحيائي في جوهره، يتولد عن خيار أنطولوجي منبعي فجري بمقتضاه يعاشر الحييّ المستحي الوجود بما هو وجود على أنه دوما، مبتدأ وخبرا، هديّة لا أثمن ولا أجمل ولا أخصب بما لا نهاية له من الممكنات، هدية **الجود المطلق** لكل موجود دون أدنى استثناء، هدية مستغنية ماهويا عن **اللّماذيّة التّكالبية**، وبما هو كذلك فهو كريم، بمعنى يحوز كرامة أنطولوجية تتماهى مع حقيقة كل موجود على حدة في انقطاع نظيره، وهي مؤسسة لكل صيغ الكرم والتكرّم والكرامة الأخرى. لذلك يستحي المستحي عن قناعة تامة من كل امكانيات التّعسّف اختزالا وتفقيرا ونسخا ومسخا لهدية الجود المطلق للموجود باطلاق والتعامل الفظّ الغليظ معها، وكلّ سبل التّقرّب منها همجيا على الشاكلة **البروكستية النيرونية الكاليغولائية الهولاكوية** أو **الهوبسية المالتوسية** أو **الكاوبوية المافياوية** كما ما ننفك ننعم بها هذه الأيام...

هذه الدلالة المستجدة للحياء المجذّرة له أنطولوجيا، تستوحي كثيراً، لكن بشيء غير قليل من التصرف الحر من تلك الدلالة الخطيرة قصويّا واللامفكورة إلى حدّ الآن من قبل أهليها، والتي تشير إليها بعض مضامين الأحاديث النّبويّة الشريفة من مثل: «اذا لم تستح فافعل ما شئت». ولكل دين خلق وخلق الإسلام الحياء - والحياء خير كله - وما كان الحياء في شيئ الا زانه - والحياء شعبة من الإيمان[1] الخ... بذلك يكون الحياء هو تاج وسنم ومحصّلة مكارم الأخلاق التي جاءت النبوّة

(١) إميل ناصيف: من أروع ما قال الرسول صلى الله عليه وسلم. دار الجيل - بيروت ١٩٧٩ ص٧٢ - ٧٣.

المحمديّة الخاتمة تتمّة لها... الحياء من هذا المنظور، انّما هو قدرة حقيقية تلقائية ارتوازية سليلة الاحساس الأعمق والأشمل بعظمة الوجود ونبله وثرائه اللامتناهي بما هو هدية الجود المطلق للعالمين دون أدنى استثناء، قدرة اذن على الانهداء الي ترشيد القدرة أو الاستطاعة الانسية الفعلية في كل مجالات معاشرة الوجود والموجودات نظريا وممارسيا ووجدانيا، ترشيدا تسمويّا (من السمو) عروجيا يؤجج جميع طاقات الإنسان ويؤوّجها بحيث تطال **الماوراء العرشية** تحرّرا بالمطلق وانعتاقا باللانهاية. وبهذا الاعتبار فإ ن قيمة الحياء قمينة بأن تشكل قيمة كل القيم ضمن ما نسميه **بايطيقا الفتوّة**...

والجدير بالملاحظة، في هذا الصدد، أن الحديث الشريف الأول: إذا لم تستح فافعل ما شئت، حرص على ربط مفاده بما وصل إلى الناس من أحاديث النبوة الأولى، كناية عن أن الحياء قيمة أساسية تأسيسية قديمة قدم سيرورة تأنسن الإنسان عبر التاريخ، بما أن آدم نفسه إنما هو نبي في التقليد الإسلامي - إلا أن العجيب، في هذا الأمر، والذي لم يكد يسترعي أدنى انتباه إلى اليوم، لا في الفلسفة ولا في غيرها من أشكال التعبير الثقافي، أن الإرث الأسطوري اليوناني نفسه قد سبق له أن بوّأ الحياء تقريباً نفس المكانة المركزَية وذلك في سياق أسطورة **ابيميتيه** وأخيه **بروميتيه** كما وردت روايتها في أوائل محاورة «**بروتاغوراس**» لأفلاطون[1] مثلاً. وفعلا، فإ ن الأسطورة تروي كيف أن **تزوس** كبير آلهة الأولمب اليوناني قد كلّف **ابيميتيه** بمدّ كل الكائنات الحية بالمرافق الضرورية التي بها تحيا وتستمر في الحياة - فكان الأمر

(١) أفلاطون: Platon: Protagoras - Ed.garnier - 1967 - 320c - 322d

كذلك' بأن أنجز **ابيميتيه** المهمّة واستوفى كل ما لديه من مرافق - بيد أنه اتضح أن المهمة ظلت منقوصة لأن **ابيميتيه** قد نسي ببساطة تجهيز الإنسان بما به يكون ما هو، وهو ما تفطن إليه أخوه **بروميتيه**، ففكر في تدارك الأمر بأن سعى إلى سرقة النار الالاهية المقدسة تعويضا للنقص الطبيعي للإنسان، وبذلك تزود هذا الأخير بطاقة الطاقات كلها وهو العقل، فأضحى بمقدوره أن يصنع بنفسه وسائل انتاجه، فيفرض نجاعته وفاعليته وحذقه للحيل على ممالك الطبيعة - غير أنه اتضح مع ذلك، أن لا غباء أو تعثر **ابيميتيه** ولا جرأة أو تحدي **بروميتيه** كان كافيا أحدهما أو كليهما، لجعل الإنسان قادرا على الظفر بالسعادة التي تلائم طبيعته، خصوصاً على صعيد صيغة الوجود الجمعي الأنسب. وهو ما لاحظه تزوس نفسه، اذ أن علاقة الناس ببعضهم البعض تتجاوز امكانيات **الابيميتيه والبروميتية** معا، أي امكانيات ما يشبه الكفاف أو الخصاصة وشظف العيش من جهة، والمهارة والذكاء الصناعي وتوفر الحيلة في ايجاد الحلول التقنية لمشاكل التأقلم مع الطبيعة واستغلالها قصويا، من جهة أخرى، تلك العلاقة تقتضي تجسيد الفضائل السياسية عن طريق استتباب **العدل** وسيادة **الحياء** وهو ما دفع **تزوس** إلى بعث **ساعي بريد الآلهة هرماس** لتحقيقه بين بني البشر، اذ لا قيام للمجتمع الانسي بدون العدل والحياء معا.

الا أن الألفت للانتباه هو أن المفاعيل **تحت الأرضية** (souterraine) لهذه الأسطورة بأبعادها الثلاثية كان لها أكبر التأثير وأدومه على تاريخ الفلسفة الغربية وبالخصوص في تمظهرها الحديث والمعاصر، وعلى وجه أخص فيما يتعلق بالبعد البروميتيثي منها، لما أوحى به دائما من صيغة هجومية ايجابية فحولية بطولية ومن نزوع موصول نحو تحدي

الألوهية إلى حدود الالحاد بها مبدئيا باسم مركزية الإنسان واكتفائه الذاتي أنطولوجيا مثلما هو الشأن في الماركسية بكيفية صريحة (كتابات الشباب - مخطوطات ١٨٤٤) وكما هو الشأن في الفكر النيتشي والسارتري والدولوزي قلبا وقالبا، وكما هو شأن الحضارة الغربية برمتها في تمشيها وتغيّيها **الفاوستيين البروميتيئين** جوهريا في حسبان **أوزفلد شبنغلر** على سبيل المثال. ولعل الطابع الشططي النزقي لهذا النزوع البروميتيئي الغالب هو الذي أورث ردود فعل مناهضة تدعو إلى مزيد التروي والتريث والتحلي بالحذر والحصافة في شؤون علاقة الإنسان الالتباسية بجوهريات أمور الوجود، فتجلى ذلك في هيئة عودة فلسفية قوية نسبيا إلى الاعتراف بفضائل التعثّر والوعي بحقيقة اللعب بالنار المقدسة وغير المقدسة، والاضطلاع بالحيرة المستديمة ومعاناة المعنى ومكابدة التيهان الدلالي وممارسة التفكير المتاهي (labyrinthique) كما تجسدها **الايبميتية** بتأويل طريف وخصب من القائمين (ومنهم **جون هيبوليت** سابقا **وجون لوك ماريون** راهنيا) على السلسلة الفلسفية التي تبنت اسم ورمز ابيميتيه علنيا ضمن المنشورات الجامعية الفرنسية P.U.F الشهيرة. وهي ردود فعل قد يجوز ارجاعها تأويليا إلى شكل من أشكال الانتفاضة أو **الصحوة الحيائية** كما سيأتي تخصيصها أكثر لاحقا...

أما البعد **الهرماسي** فيمكن القول في شأنه أنه العضو الأفقر من العائلة من حيث فرص وسياقات توظيفه فلسفيا فكريا اذا نحن استثنينا جزئيا الماركسية في مستوى اختيارها للتعامل مع العدل دون الحياء... ولعل ميشال سارهو الفيلسوف المعاصر الوحيد الذي انتبه جديا إلى ضرورة اشراك المنظور **الهرماسي** في اللعبة الفلسفية والعلمية والفكرية

عموماً، بعد أن تبين له بما لا يدع مجالا لاستئناف الشك، أن العجز **الابيميتيئي** ومراوحته في نفس المكان، ان لم يكن ارتكاسه صوب اللامعقولية من جهة **والعنفوان البروميتيئي إلى** حد الهمجية والشراسة من جهة ثانية، لم يكن لهما من أثر سوى بناء **الطاناتقراطية** (نظام حكم كل عوامل الموت والاماتة والخراب)[١]، بحيث أنه لم يعد ممكناً التفلسف جديا ولا التفكير الحر المسؤول بنفس الأسلوب بعد التجسد النموذجي في المأساوية لهذه الطاناتقراطية، في **قنبلة هيروشيما**. وبالنسبة إلى البعض الآخر ممن جعل كل الثقافة العالمية بمثابة **«الإسرائيليات»** الجديدة **وأصداء لحائط المبكى** (وهو عندنا حائط البراق) تجسد ذلك في محرقة آوشفتيس «هولوكوست»، في حين أن الأحرى بتجسيد ذلك إنما هو تجربة الوجود الحصاري منقطع النظير اطلاقيا كما وكيفا في كلية التاريخ للبلد الذي أرضع التاريخ والثقافة والحضارة في المهد وتعهدها في كل مراحل النمو ومع ذلك أسقط عليه مغول وتتار العصر ما يعادل عشر مرات قنبلة هيروشيما وهو عراق العراقة المستقبلية مدشن **عهود أمّ المعارك الانطولوجية** ضد النذالة الكونية، ومن ضمنها نذالة ذوى القربى، بائعى التاريخ والجيولوجيا والديمغرافيا بالمزاد العلنى جبنا وبطلان نفس بلغة **المسعدى** وبطلان حياء وهو الأخطر في سياقنا. بحكم ذلك، توجب في نظر ميشال سار، وباسم **الهرماسية** تحديدا، الاستعاضة عن **العقل الإبيميتيئى بالنقل الهرماسي**، وعن المعقولية التحليلية والتأليفية والجدلية والبنيوية **بالمنقولية الشبكية الجدولية**

---

(١) ميشال سار: M. Serres: La Traduction - éd. Minuit. 1974 P.73 - 104

(tabulaire) الكفيلة وحدها بتأسيس فلسفة للنقل والمواصلات (فلسفة: «Duction production»، «traduction»، «induction» déduction...)[١] تمحو الحدود بين الشعب العلمية فيما بينها وبين العلم والاداب والفنون والفلسفات والأديان والأساطير، وتحقق التلاقح الضرورى والإبداعى بين كل أشكال المعرفة، وتضمن احترام **العقد الطبيعى**[٢] (فى مقابل **العقد الاجتماعي في الفلسفة الكلاسيكية**) بين الإنسان ومحيطه كيما يصبح لمفهوم التعايش السلمى الكونى دلالة حقيقية...

وعلى الرغم من أن **ميشال سار** لا يؤشكل مفهوم الحياء في حد ذاته فإ ن **هرماسيته** مع ذلك، تفترضه افتراضا أساسيا وان يكن ضمنيا فقط...

رجوعا إلى العلاقة الممكنة بين **سقراط والحياء** مدركا في هذا السياق الاشكالى الجديد نسبيا، بالامكان القول أن سقراط، في كل تمظهرات فعل تفلسفه، إنما كان المجسم الامثل **لايطيقا الاستحاء**، ولعل ذلك يتجلى أساسا من زوايا النظر التالية:

١ - ان ما عرف به سقراط من ممارسة مستديمة للتسآل الفلسفي في كل فضاء يمكن أن يتعلق فيه الأمر بمعاشرة انسية ما لمعنى اى شئ على وجه الاطلاق: الوجود بعامة أو الموجودات على اختلافها أو **الانطو لوجيا المدنية السياسية أو التخالق بين الناس** الخ... كل ذلك يحمل طابع الحياء من حيثما أن سقراط وهو يسأل أيا كان عن أى شئ إنما هو فعلا واحدا وزمنا واحدا يتساءل بينه وبين نفسه عن نفس الشئ، بجماع

---

(١) ميشال سار: نفس المصدر: ص ٩.

(٢) ميشال سار: Naturel M. Serres: Le Contrat naturel Ed. F. Bourin - 1990 - P.51 - 84

حروف السؤال بلغة الفارابى (**ماذية ولماذية وهلية ومتائية وأينية...**)، بما أن مبدأه المطلق في كل صدد هو معرفته اليقينية النهائية **بأنه لا يعرف شيئا**، شريطة أن نفهم جيدا ونأخذ مأخذ الجد حقا أن هذا المبدأ السقراطي المعروف ليس مدلوله تواضعا **مسرحيا** بتواضع العلماء، تواضع العالم العلامة البحر الفهّامة، في تقاليدنا، وانما هو وعي حقيقي بالافتقار الحقيقى إلى المعرفة الحقيقية بأي شئ، وهو وعيٌ ابتدائي وأثنائي وانتهائي، وليس وعيا وقتيا ريثما تتوفر المعطيات الضرورية (بالتزود من بنوك المعلومات الجبارة بلغة العصر). كما يمكن أن يذهب إليه الظن - هذا **المبدأ الاستحائي** السقراطي يشكل في حقيقة الامر، شرط إمكان كل بحث حقيقى ممكن في أى مجال من المجالات دون أى استثناء، وهو في نفس الآن، شرط إمكان **الانفتاحية اللانهائية** للبحث، وبذلك فهو يشكل المبدأ الحقيقى لشرعية رفض كل انغلاق أو تمذهب دغمائي أو تعصب مذهبي ايديولوجي مهما كان مأتاه. وهو أيضاً مبدأ **رفض انقلاب السؤال إلى استجواب** في عجلة من أمره دائما لاستخلاص النتيجة، أو إلى **استنطاق** (Interrogatoire) **شرطوى** استنزافي استنفادي، كل شئ متهم عنده بدأ حتى تثبت براءته... **السؤال السقراطي** هو في كنهه **تجوابي لا لجاجي ولاجوابي ولا استجوابي**، انه يتغذى من ذاته ويتأجج تصاعديا بهذا الغذاء، ومن فرط اخلاصه لمبعثه فهو بامكانه عند الاقتضاء الاستحقاقي أن ينتهى في شكل **حذق اصغاء إلى صوت الوجود الصامت**، بتعبير هيدغير، فيُرْسي بذلك تفكيرا في الصمت، أو **سيجيطيقا** هي أبلغ من كل هذر تنظيري أو تضخم خطابي تفسيري...

في نفس الوقت، فإ ن هذا المبدأ هو الذي يسمح بالمماهاة الشرعية

بين فعل التفلسف الاصيل والقدرة على الاندهاش والتعجب منطلقا وتمشيا وغائية، التعجب المتصاعد كلما استمر البحث، والذي لا تبطله أية معرفة ادعائية بالسبب، اذ أنه انسيا، ليست هناك معرفة حقيقية مطلقة ونهائية بأي سبب لأي شيء. من هنا وجوب استئناف السؤال والاندهاش، وهذا من مقتضيات الحياء حصرا. لأن الحياء هو الذي يقتضي، تلقائيا وعن قناعة كلية، بأن لا يدعي الإنسان مقدرة ليست عنده حقا، وأن يتواضع أنطولوجيا فلا يغلق الباب قط، ولاي داع من الدواعي، امام ممكنات الوجود اللانهائية، المتدفقة عليه على الدوام من **الجود المطلق**. بذلك وحده يمكن للإنسان أن يكون كائنا **استخلافيا** حقا، قادرا على ترجمة استخلافيته إلى خلافة هي حذق تصرف **ممكني جودي** فيما نسميه **بالرابوع الاختلافي** كما ستأتي الاشارة إليه لاحقا. أما الاستخلافية، فهي تعني ها هنا فيما تعنيه، ادراك الإنسان لحقيقته **الممكنية الجودية** والإضطلاع بهذه الحقيقة في هيئة تبن مستديم **لخيار الخير الايثاري** بحيث يكون في مستطاعه على الدوام **أن يتهادى** مع الوجود بمعنى يتبادل الهدايا معه ويرد التحية بأحسن منها. **بأن يكون جوادا كريما** بدوره **يممكن ويجوّد** كل ما يطاله أو يلتقي به من الموجودات دونما استثناء ومع أول طارق، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون...

استخلافية الإنسان تعنى أيضاً اقتداره على أن يحول ايمانه إلى **انهمام** متصل بالبحث المخلص الصادق عن أفضل المسالك والسبل لحمل الامانة **التيو - أنطو - كوسمو - بيو - أنتروبو - لوجية**، وأن تتعلق همته بوصفها الرحم المولد لانهمامه المذكور، ورمزيا، **بما وراء العرش**، قصوية طموح ورهانا عروجيا تسمويا، فتناله، ويعدل بذلك عن أن

يدخل ارتكاسيا في اعتبارات صغارية قزمية **دون كيشوتية**، من صنف سرقة قبس من نار مقدسة شأن ما ما يفتأ يسقط فيه التمشّى **الفاوستى البروميتيئ** الذي يبدو أنه عاجز ماهويا على الاستغناء عن بيع الروح إلى الشيطان مقابل بلوغ غاياته **الدودية أو القردية** في اخر كل مطاف... بيد أنه يجب التذكير، في هذا المضمار وخلافا كليا مع ما يسود الاعتقاد فيه، بأنه لا علاقة للمعرفة وللعلم أصليا **بنار جهنم وبئس المصير، لا ولا بالابليسية التي عجزت على معرفة أسماء الأشياء كلها شأنها شأن بقية الملائكة**، وعرفها الإنسان في المقابل - ذلك أن **شجرة المعرفة** مع كل **ملابسات أكل ادم لثمرتها**، إنما هى **شجرة فردوسية** منبتا وثمارا، لذلك فإنه **قرآنيا** سرعان ما تلقى آدم **كلمات من ربه فتاب عليه**، على اثر اقترافه للمعصية التي كانت منطلقا **لكلية المغامرة الانسية**. كذلك فلا مبرر قط للتصور المأساوي التشاؤمي الجهنمي للمعرفة، اللهم اذا قبلنا بشرعية الخلط بين **شجرة المعرفة الفردوسية** مأتى ومآلا **وشجرة الزقوم السعيرية السقرية** - فليراجع الاقوام تقويمهم للعلم وللمعرفة إذن...

٢ - على أساس من هذا الاستلزام الماهوي المتبادل بين **مبدأ الوعي السقراطى بالافتقار** وخيار **الاستحاء الانطولوجي** مدركا كاحترام دائم **للمسافة** غير القابلة للتجاوز أو الاختزال جوهريا بين **تناهوية الإنسان** والمصدر المطلق للجود بالوجود، على أساس من هذا اذن، يمكن أن نعيد النظر في الدلالة التقليدية **للتهكّم السقراطي** بحيث يكون هذا التهكّم ضروريا **لتسفيه وتعرية** كل ادعاء بامكان غلق باب الاجتهاد الاستفهامي البحثي النقدي حيال أي اشكال معرفي أو عملي أو وجداني - وفي هذا السياق حصرا يتموقع إمكان ظهور سقراط بمظهر **السمكة الرعاشة** ذهابا بالتمشي التّهكّمي إلى منتهى منطقه الداخلي، على أنه

يجب أن نتذكر أن سقراط لم يغفل القول، في معرض اعترافه بوجاهة وصفه بالسمكة الرعاشة بأنّ ذلك لا يكون صائبا بصورة كلية الا عندما نقرّ بأنّ سقراط يشارك ضحاياه المحتملين مفعول التخدير والشلل(١)، وذلك متولّد من طبيعة السؤال الفلسفي الأصيل والحق والذي يقتضي، بعامل جذريته وشموليته، انخراط السائل ذاته، وهو هنا سقراط نفسه، في مصير السؤال بحيث يكون معنيا به قصويا وموضوع انهمامه حقا. من هنا النموذجية الفريدة لطراز التفلسف السقراطي بما أنه طراز يتميز بوضوح، عند ممارسته للتهكم أو السخرية، مثلاً، عن مفاعيل مثل الضحك **الديموقريطي** أو **الاستهزاء التشنيعي الفضائحي الكلبي** أو **الضحك الأصفر لفوكو** على سبيل النمذجة...

٣ - هذا التلازم العضوي بين الوعي بالجهل في كل مراحل البحث والاستفهام، وبين خيار الحياء وممارسة التهكّم المرح الذي لا يغفل أبداً ذات وصفات المتهكم، لا يحوز معناه الحقيقي الا عند ادراجه ضمن المشروع السقراطي الأشمل والمخصوص ألا وهو مشروع **معرفة النفس بالنفس (غنوتي سيوتون)** (المفضي إلى معرفة الرب في التقليد الإسلامي) بما هو مشروع بناء الوعي الحصيف المتروي بالممكنات الحقيقية للإنسان وبمستطاعه الأنطولوجي الحقيقي، وبالتالي الوعي الأعمق **والأشمل بالتناهوية الإنسية** «La finitude» تناهوية هي التباسية في جوهرها، بالنظر إلى **التذبذب الأنطولوجي للإنسان** كإنسان من جهة احتواء **الأقل** فيه على الأكثر إلى حدود احتواء **النهائي** على **اللانهائي** (شأن نفخ الروح الإلاهي فيه والطبيعة اللانهائية للرغبة والارادة التحررية

(١) أفلاطون: مينون: .Platon: Ménon - Ed.Garnier 79d - 80c. 1967

فيه الخ...) ومن جهة كون هذه التناهوية مرشحة سقراطيا للتمفصل مع الكينونة **الحبيّة الايروطيقية** للإنسان بوصفها تجسد انسية الإنسان في حقيقتها التجاوزية أبداً. من هنا الدلالة الأثرى للاستثناء الوحيد الذي أقر به سقراط حيال مبدأ ضرورة الوعي بالجهل الا وهو القول في محاورة «المأدبة» لأفلاطون، بأنه **أعلم الناس بالحب**[1]، وأفقه الناس في علم أصول وفروع وأحكام **ايروطيقية ايروس**. وعندما نتذكر كما يحسن بنا فعله في هذا المقام الإحراجي، عندما نتذكر أن **ايروس**... نفسه، بحكم **ارثه المزدوج** (فقر أمه بينيا المدقع، وثراء **أبيه بوروس** اللامحدود)، إنما هو في حد ذاته **يجسم الفيلسوف بامتياز**، نعلم حينئذ أن سقراط بعلمه بالحب إنما يعلم بأن الفلسفة إنما هي، تعميقا أخصب لاشتقاق منطوقها الاغريقي، **حبّ محبّة الحكمة** وليست محبة الحكمة فقط كما ما برح يسود الاعتقاد إلى حد أغرى بالبعض من عمالقة تاريخ الفلسفة، مثل **هيجل، بزعم إمكان استعجال الانتقال الاختزالي** من محبة الحكمة إلى الحكمة ذاتها، في شكل استكمال نهائي جامع مانع شاف ضاف دونما أدنى باق، لنسق العلم الكلي والمعرفة **الموسوعية والمنطقية والفينومينولوجية المطلقة** بالحقيقة المطلقة العاكسة **للتجلي الذاتي للمطلق** الالاهي ذاته، والمنهية بذلك مبدئيا للتاريخ ادّعائيا... وهو لعمري ما يمثل غاية **انعدام الحياء** بالمعنى الذي نحن بصدد استثماره ها هنا...بخلاف ذلك تماماً وعلى طرف النقيض منه، فإ ن التمشي السقراطي في أكثر صور أصالته المنبعية خصوبة، وعملا بخيار الحياء تحديدا، لا يمكن أن يسمح بسوى **تحول محبة الحكمة إلى حكمة**

---

(١) أفلاطون: المادبة: Platon: Le banquet -Ed.Garnier. 201b.202e.

المحبة، باعتبار أن هذا التحويل يمكن أن يشكل مضمون نبوءة دلفس الشهيرة القائلة بأن سقراط هو **أحكم الناس** وسقراط نفسه، في محاورة **«الدفاع» الأفلاطونية** يتبنى هذا المضمون شريطة أن تفهم حكمته هذه على أنها **حكمة إنسانية محضة**[1]، أي حكمة تضطلع بالكينونة الحبية جوهريا للإنسان والمجسمة لتناهويته الالتباسية، كما أسلفنا، قبالة ادعاء الآخرين، وبالخصوص سفسطائيي كل العصور والأمصار، امتلاك حكمة من صعيد آخر تفترض أن يكون الإنسان **«أكثر من إنسان» بتعبير ديكارت**. الحكمة السقراطية حينئذ إنما هي من صنف **الجهل العارف** La Docte Ignorance بمعنى ما، لها حس عميق بالخصوبة اللامتناهية للوجود، لذلك فهي تتخلق بخلق الحياء العميق ازاءه، تجنبا لمخاطر اختزاله وتفقيره ومسخه ونسخه فيما والى ما ليس هو، وتعففا عن كل صور زعم قوله القول المحيط والنهائي... مع سقراط اذن من الممكن والمحبذ أن تستحيل الفلسفة إلى حكمة حب تحسن **المعاشرة الايروطيقية للوجود**، تنمي **شهرزاديته**، إستئنافا لإبداع حكايا الوجود الرائعة المريعة، وتزكي **سندبادية** العلاقة التّعرفية به ذهاباً وإياباً منه واليه مستديمين وليس **أوليسيا** بالذهاب إليه والرجوع منه نهائيا مرة واحدة والى الأبد، ويكون الفيلسوف بهذه المثابة بل ولا يمكن أن يكون الا محبا بحب لا متناه للوجود **وللمصدر المطلق للجود به**، على اعتبار أن رغبة الإنسان، مثلما أشرنا سابقاً، وفى مخصوصها الانطولوجي، إنما هي رغبة من الدرجة الثانية أى رغبة في الرغبة ورغبة في الآخر، كما بين ذلك أمثال **سبينوزا وهيجل وكوجيف ولا كان** بعد المتصوفة

---

(١) أفلاطون: الدّفاع عن سقراط -م.م 20d.21c.

المسلمين، هذه الرغبة المضاعفة ان كانت **عروجية عمودية** (براقية)، انشدّت إلى المطلق واللانهاية (اذ لا اشباع حقيقى ممكن لها إلا بهما)، فأطلقها المطلق وحررتها اللانهاية من كل **العبوديات التوثينية**، أما إن هي انشدّت إلى اللا محدود الأفقي (**كلا نهاية مزيفة - هيجل**) صارت موضوع استعباد بعدد الا شياء المرغوب فيها عبر لحظات الزمن، شأن ما يحدث **للكوجيتوهات السلعية** ضمن **السوقية المعممة ومجتمعات الاستهلاك الميميطبقية وعولمة تسعير الوجود** راهنيا ومعموريا... على الفيلسوف اذن، شأن سقراط، أن يكون أعرف الناس بالحب وأكثرهم استعدادا لمعاناة معناه، أى أن الفيلسوف بامتياز إنما هو **مجنون ليلى** لا محالة في علاقته بصنف الشؤون التي ينهم بها **ومجنون ليلى القصووي** في حبه لا يمكن أن يكون الا **حيبا بحياء العذريين الاسطورى...**

٤ - ثم ان سقراط الكائن **التسآلى نموذجيا**، هو من أسس شرعية السؤال الفلسفي عموماً على الضرورة المطلقة لمفصلة كل سؤال معرفي أو سياسي أو أخلاقى أو كوسمولوجي... مع **سؤال الوجود ذاته**، والا كان سؤالا لا مسؤولا وايهاميا متّطفلا، حقا أريد به باطلا، **لجاجيا تلاعبيا**، شأن السؤال السفسطائي الذي لا يعترف بوجود ما وراء اللغة، أو ما يمكن أن يتجاوز اللغة نحو الوجود. على أن الفضل الأساسي لسقراط في هذا المستوى، والذي يعد من قبله فتحا فكريا مصيريا، إنما هو ربط سؤال ما الوجود؟ أو ما الموجود؟ تي تو أون؟ الذي اعتبره هيدغير السؤال الموجه للفلسفة عبر كل تاريخها - ربط هذا السؤال مباشرة بسؤال: **ما رأيك في ذلك؟** أو كيف يبدو لك ذلك؟ مؤسسا بذلك **لديالوجية اللوغوس**، أي **للحوارية البينذواتية (ديالوجيقا لدى فرنسيس جاك مثلا)** أو **للمعقولية التواصلية** التي سيتحدث عنها أمثال

هابرماص من جهة أنها وحدها الخلاصية بالنسبة لأزمة الحداثة. ومن معاني ذلك أن **اللوغوس** يخون ماهيته ان هو كان **انطوا ئيا انفراديا انزوائيا انعزاليا** - وحتى لا يظل سؤال **الوجود مونولوجيا اجتراريا طوطولوجيا تهويميا**، كان على سقراط أن لا يتفلسف الا **تواصليا، تحاوريا**، لأن الحوار وحده تحويري تغييري في اتجاه التجاوز نحو الأفضل[1] - وأن لا يمارس المعقولية الا بوصفها **متعدية إلى الآخر النسبي والآخرية المطلقة**، وليست **لازمة** وملازمة لذاتها تمارس لعبة العشق مع ذاتها، شأن **العقل الكوني الهيجلي**، وتزعم إمكان أن تكون **أب وأم وأهل ذاتها**، ولا تدين لأي شيء آخر بأي شيء استغناء وهميا بذاتها عن كل الأواخر، شأن المعقوليات **والعقلانيات الطوطولجية** ومشتقاتها التي لا يمكن لها الا أن تنتهي إلى الانقلاب على ذاتها **مسوخويا** بانتاج الرهبوت الانتحاري الاجرامي النسقي، من فرط عجزها على الاستناد إلى **أية مرجعية خارج ذاتها** «auto - référentielle».

هذا الربط السقراطي بين السؤال الأنطولوجي والسؤال التواصلي هو الذي قد يفسر إلى حد بعيد ظاهرة التّواشج المبدئي بين مختلف الأسئلة لدى سقراط (من السؤال عن **ماهية الوجود** إلى السؤال عن **طريقة الاقتراع** مثلاً...) اذ لا معنى لديه **لسؤال معرفي** دون ربطه **بالسؤال الأنطولوجي** والسؤال **السياسي** والسؤال **الأخلاقي والسؤال الاستيطيقي**. في نفس الوقت، ولا معنى للفصل بينها لغير الغرض البيداغوجي، مفترضا بذلك نوعا من **هرماسية** النقل والتواصل والتداخل والتشابك بين مختلف الأصعدة والسجلات والشعب المعرفية الخ... ولعل مرد ذلك

---

(١) أفلاطون: غورجياس .Platon: Gorgias - Ed.Garnier. 1967. 495c

إلى أن الهم الأساسي لسقراط لم يكن كما يعتقد البعض، هو تحديد المفاهيم وضبط التعريفات للكلمات والأشياء، ووضع أولى فلسفات المفهوم، لا ولا، كما يعتقد البعض الاخر، تدشين أولى فلسفات الوعي أو أولى الأنتروبولوجيات الفلسفية أو أولى التأسيسات الفلسفية للمحايثة بإنزال التعقل من السماوات إلى التدبير البرغماتى في الأرضين، كما يقال، وانما الهم الأساسي لسقراط هو بالأحرى، رغم الوجاهة الجزئية لكل هذه المنظورات، كل على حدة وبقدر ما، تشريع أو شرعنة اقتضاء فلسفي مصيري مفاده أن يكون للخطاب الانسي معنى بمعيار كوني تواصلى **غير دوكسي**. ولكي يكون هناك مثل هذا المعنى، كان على سقراط أن يفتح بصيغة التفلسف المخصوصة به، الفضاء للنقاش العام والمعمّم حول مدى شرعية مختلف الأقاويل المتعلقة بالوجود وبالموجودات بحيث يصبح مدار التفلسف هو فحص وتمحيص طبيعة العلاقة بين الخطاب والكينونة بعامة، مع الحرص المبدئي المستميت على الابقاء على **علائقية العلاقة** هذه تحديدا، حتى لا ينتهى الأمر إلى **تذويبها** في **المماهاة البرمينيدية** بين كل من الخطاب والتفكير والكينونة، فتكون الكينونة الواحدة والثابتة والدائرية وحدها قادرة شرعا على قول ذاتها في شكل **مونولوج طوطولوجى** يقول على الدوام نفس الشيء بالضرو رة. هو أشبه بالصمت المقبرى من أى شئ اخر، لا زم غير متعد لا نعدام السوى والغيرية **والبينونة** أصلا - هذا من جهة، أو إلى **تذويبها** في الخطاب بصورة تجعل الخطاب هو المحدد للكينونة وهو الذي يمنح **دستور الموجودية للوجود**، ان وجد أصلا، من جهة أخرى، مثلما انتهت إلى ذلك حركة السفسطة **باتجاهيها**. الأول وهو **الغورجياسي** الذي ينفى الوجود واللا وجود مبدئيا ويقول **بالخداعية**

الجذرية للعالم، والثاني وهو **البروتاغوراسي** القائل بأن أي شئ اتفق يمكن أن يوجد بفضل أي خطاب أو قول اتفق - لأن الخطاب هو الموجد لأي شيء والمعدم لأي شيء - والمعرفة في كلا الاتجاهين إنما هي عبارة عن مهارة في تحيين الفرص السانحة للاستفادة قصويا من مظاهر الوجود وتطويعها لخدمة المصلحة الخاصة، بفضل النجاعة المطلقة والقدرة الإبداعية اللامحدودة للخطاب وللغة بصفة أعم...

من زاوية النظر هذه تفهم أكثر طبيعة الوجه لوجه المتصل بين سقراط وخصومه السفسطائين تخصيصا. انه بمعنى ما تجسيد أوجي ذروي لشكل من أشكال صراع العمالقة في شأن الكينونة، **وحيائية التفلسف السقراطى** ها هنا إنما هى تثوي في الحرص المستديم على اقرار الفرق بين القول والكينونة، مع شد كل قول يطمح إلى حيازة معنى ما، إلى الكينونة حتى لا يتوهم القول أنه قادر على الاكتفاء الذاتي الأنطولوجي، وعلى الأستعاضة بذاته **بالمساحيق الأسلوبية البلاغية المناسبة**، عن **الأشكلة الأنطولوجية** من الأساس، فيستحيل إلى إسهال قولي (Logorrhée) خلو من كل معنى. ولعل هذا الاحترام الاستحائي السقراطى للمسافة بين القول والوجود، في شكل اقرار الاختلاف المنطقي - الانطولوجى هو الذي يسمح باحترام المسافات الاختلافية الأخرى التي يحوصلها ما نسميه **بالرابوع الاختلافى** الآتي:

١. الا ختلاف اللا هوتي الكينوني (**التيو - أنطولوجى**) اعتبارا لأن الالوهية لا يمكن أن تستغرقها اية صيغة من صيغ الكينونة حتى تلك التي انتهى اليها هيدغير في شكل حدثان (Ereignis) بما هو متناه عنده.

٢. **الاختلاف الكائني الكينوني** وهو الهدغيرى المعروف.

٣. **الاختلاف البينكائني**، بين سائر الكائنات حفظا لانقطاع النظير أنطولوجيا لكل واحد منها دون أدنى استثناء دلالة على الإبداعية اللامتناهية للوجود كجود.

٤. **الاختلاف اللاهوتي - الناسوتي** - (التيو - أنتروبو لوجى) منعا لكل وهم حلولي أو وصولي...

إن احترام كل هذه المسافات الاختلافية لهو جوهر الحياء أو الاستحاء في أعمق وأشمل معانيه، وهو بذلك عمليا ونظريا ووجدانيا تمرد مستديم **وثورة أنطولوجية مستمرة** (في شكل **ايطيقا الفتوة تخصيصاً**) على **كل صور التوثين في** كل مجالات النظر والعمل والحساسية، وخصوصاً التمرد على أشكال التوثين الميتافيزيقى المفضى إلى الإنغلاق الميتافيزيقى الذي تعرف الإنسانية اليوم أتعس ترجمة له في شكل **سيادة العدمية** على كل أصعدة الوجود والتواجد. ورفض هذا **التوثين** بأنواعه (ومنها رفض أن يعبد الإنسان مصنوعاته مهما سمت وعلت) هو الذي يربط بين صنيع سقراط الفلسفى وهو ابن النحات المثال الصنّام وبين صنيع **ابراهيم الخليل أبي الأنبياء** وهو أيضاً ابن المثّال **الوثّان**... ومن شأن العظمة أن تخرق كل عادة في الالتقاء بالعظمة الصنوة...

٥. من جهة أخرى، ان ما انتهى إليه سقراط من وضع لشروط إمكان حكمة انسية صرفة وعلى مقاس **السفرية الترحالية السندبادية للإنسان**، تنطلق من وعي عميق بتناهوية الإنسان، يتطلب تتويج مسيرة الاستحاء عنده بمفصلة مشروع معرفة النفس بالنفس بمشروع تحميل الإنسان للمسؤولية الكاملة على اختياراته المحددة لمصيره. وهو ما يستلزم تكثف التمشي الفلسفى السقراطي **في هيئة بيداغوجيا** ترتكز على

فلاحة التحكم في الذات كشرط لإمكان افلاح المعرفة والسياسة والأخلاق والجماليات في حذق فقه الوجود والتلاؤم معه على الوجه الأمثل، ويكون بذلك ثمة مضمون حقيقي لخيار الحياء **كخيار للخير الايثارى** سليل بيداغوجيا التحكم في الذات. من هنا وجاهة المبدأ السقراطي الآخر، والذي كثيراً ما نعت بالمشطّ في التفاؤل وحسن النية في مفاعيل العقلنة والائتمام بالعقل في كل شئ، ألا وهو **أن لا أحد يفعل الشر إراديا**. وجاهة هذا المبدأ في هذا السياق، تتأتى من معرفة كون الخير وحده، خلافاً لمعتقد مختلف **الكلبيين والريبيين والنسباويين** وتجار المعبد المتمعشين من ضبابية ولزوجة وزئبقية القيم وسلالمها، الخير وحده اذن **إبداعي** يضيف إلى الوجود ويخصبه، الخير وحده **كوثري، بلغة طه عبد الرحمان، لأنه ممكني جودي يكرّم كل الموجودات ويكرمها**، بأن يتيح لها كل فرص أن تكون وفقا لأقصى اقتدار ممكن لها على الكينونة الايجابية الفاعلة دون ارادة تملك شرير لها يحصى عليها أنفاسها وينتهى دائما بكتمها، فيختزلها ويفقرها ويجفف منابع المعنى فيها أصلا. ولقد حيا سقراط فلسفته وفلسف حياته، كما يقال، على هذا الأساس تحديدا، إذ أنه باسم وجوب التحكم في الذات، رفض كل نظم حكم المحكومين بالأهواء، فوقف في وجه حكم استبداد الثلاثين (ومنهم كريتياس من أخوال أفلاطون) عندما أبى أن يقبض على الديمقراطى (ليون السلاميني) ظلما، فحكم عليه بالصمت، ونقد بكيفية لاذعة ديمقراطية أثينا وطرق الانتخاب فيها وتواطئها مع حركة السفسطة - فحكمت عليه بشرب السم. وكلا النظامين يجسد في نظر سقراط، حكم المحكومين بهواهم - **حكم من جعل الاهه هواه، ومن لم يوق شح نفسه**، **بلغة الفرقان**، أى حكم

العبيد في آخر المطاف. علما بأن كل شر، في هذا الصدد، إنما هو مشتق من جهل الذات، أى من عدم الاضطلاع جديا بمشروع معرفة النفس بالنفس. وبالنظر إلى الترابط العضوي بين المعرفى والأخلاقي والسياسي الخ... فإ ن الخلل المعرفي ينعكس على كل الأصعدة الأخرى والعكس بالعكس - من هنا نفهم كيف أن كل منهج سقراط يمكن أن يتخلص، بمعنى ما، في جعل الناس يعرفون أنفسهم بأنفسهم، ومن بين مرامي تهكمه، تبيان أن تلك المهمة لا تخلو أبداً من صعوبة، وأن هناك امكانيات عدة لاخفاقها ان وهن الجهد في خوض هذا **الجهاد الأكبر، جهاد النفس**. وأمثلة الجينرال **كليكلاس** بالنسبة لمعرفة قيمة الشجاعة[١] ورجل الدين **أوتيفرون** بالنسبة لمعرفة قيمة التقوى[٢]، و**شارميد** بالنسبة لمعرفة قيمة الاعتدال[٣]، دالة بكيفية بليغة على ذلك...

٦. يتضح اذن أن سقراط، قبيح المنظر، حافي القدمين، متواضع ان لم يكن وضيع الحسب والنسب، قد جسد مثال الإنسان الحر الذي استهدف تفلسفه الحي العنفواني المماهاة التامة بين حرية العلم وعلم الحرية، من حيثما أن سقراط، لم يكن نصا البتة بخلاف كل الفلاسفة الآخرين، وحتى الما قبل سقراطيين منهم في **فكرهم الشذري**، بل مثّل الانعتاق الجذري من كل **نصية مرجعية** - ولم يكن مذهبا ولم يعلّم مذهبا لا ولا لقّن أشياء محددة تعرف به ويعرف بها - وبناء عليه، ليست

(١) أفلاطون: غورجياس .Platon: Gorgias - Ed.Garnier. 1967. 495c

(٢) افلاطون: أوتفرون Platon: Euthyphron - Ed.Garnier 4b.5a

(٣) افلاطون: شارميد Platon: Charmide.Ed.Garnier 1967. 163c.165b

لنا به علاقة واضحة ومتميزة، لا مباشرة (بما أنه ليس نصا أو مدونة) ولا غير مباشرة، بما أنه ليس ثمة تراث موحّد ومتجانس ترجع أبوته الأولى إليه دون كبير اشكال، وانما كل ما هنالك **تراثات تتوكأ** على اسمه وتتعارض فيما بينها أشد التعارض. سقراط هذا جسّم **اللاتمذهب الجذري بامتياز**، لأنه فيلسوف التعدي والتخطّي التجاوزي لا اللزوم الانغلاقى، لذلك كان فيلسوف **ما بعد المفهوم وما بعد الوعى معا**، تجنبا للتوثين المفهومي من جهة، ولاخطار التمركز **الذاتوي** سليل فلسفات الوعى بالذات، من جهة أخرى. فعلاقتنا بسقراط اذن إنما هى علاقة بقوة روحية معنوية عارمة، تربو على كل تحديد نهائي، **وبجأش أخلاقي فلسفي**، وعريكة فكرية صلبة، وعنفوان همّة وأسلوب معاشرة للوجود وتعاط مع الحقيقة يشكّل قدوة فلسفية حسنة نادرة النظير في تاريخ الفلسفة برمّته...

من هذا المنظور وبجملة هذه الاعتبارات المعيارية، يبدو لنا سقراط من بين أجدر **الرؤوس التأملية** بلغة **هيدغر**، إن لم يكن أجدرهم، **بلقب مفكر الحياء والإستحاء بامتياز**. وهو بذلك يظل بليغ الايحاء على الدوام، وقادرا على الاحياء الفكري الفلسفي بصورة مستديمة. من هنا شرعية الدعوة إلى **«اعادة سقرطة الفلسفة»** بتعبير **سليم دولة** الكيس والأنيق، (Resocratisation) والفكر عامة والحياة البحثية بصفة أعم. اذ ما أحوجنا اليوم إلى مثل **الانهمام السقراطى بالذات**، والى **مثل تسآله التسكعي التصعلكي** في مجابهة **ديادننا الاستجوابية الاستنطاقية الجنائزية الأطلالية** المعهودة، والتي لم يعد لديها ما تمنحنا اياه سوى صياغة النعي تلو النعي. فهذا موت لله، وذاك موت للإنسان، وهنا موت للمعنى وهناك موت للذات والوعي، وهنالك موت للوجود وللطبيعة،

ونهاية للتاريخ...، إلى آخر محتويات دفتر الوفايات الدسم الّذي ما انفكت **مشاريع انعدام الحياء** التي تقدم لنا اليوم على أنها **أنسيكلوبيديا وبركسيس وايستيزيس**... ضَرورَة للطبيعة وللثقافة معا (Nécessitarisation) وطردا للممكن الاختلافي الحقيقي من فضاء قريتنا الكونية السعيدة، **بفكرها** الواحد الأحد، سليل المنظور **الضروراوي الندروي الشخّي المروزى** للوجود الذي يشكل المحرّك الحقيقي لمشروع عولمة المستوى الصفر من التأنسن، كما ما تبرح تفرزه **الأمركة** عن طريق عولمة أنموذج تحقيق **الحلم الامريكى بكبوسة** كل باقى العالم (Cauchemardisation) استتبابا لـ وائتماما **بالأممية الكابوية المافيوية أي أممية النذلوت.**

صورة الأمر أن الوضع العالمي اليوم يختص استثنائيا بأنه وضع لم يعد فيه، كما تفطن إلي ذلك **ميشال سار**[١]، **بمقدور الإنسان أن لا يكون بمقدوره كل شيء**، نسخا للحكمة الرواقية القديمة التي كانت تميّز من حيث المبدأ، بين ما هو في مقدور الإنسان وما هو في غير مقدوره. وتبعا لذلك وفي اتجاه التجسيد الاقصى لانعدام الحياء، أضحى كل الممكن السلبى والايجابي، وخصوصاً من منظور علم عملياتي تقني، أضحى **مباحا** وفى طريقه للتحقق بصورة أو بأخرى، بفضل التمويل التربحي دون أدنى اعتراف بأدنى خط أحمر **ايطيقى** أو غيره، علما بأن كل الحقائق العلمية أضحت مرتهنة كليا بالقدرة الاقتصادية على تمويلها واستثمارها رأسماليا[٢]، لذلك لا يستغرب أن يتحقق التحويل النموذجي

---

(١) ميشال سار: انعزال M.Serres: Détachement. Ed.Flammarin

(٢) فرنسوا ليوطار: المنزلة ما بعد الحديثة F.Lyotard: La condition post.moderne. Cérès. Edition - 1994 - p92 - 1-5.

للآينشتاينية إلى **فرنكنشتاينية معممة** (شأن مشاريع **الاستنساخ** في توجهها بالخصوص إلى **التنميط الإنسي** المطلق استهدافا لإنشاء **طوطولوجيا أنتروبولوجية**. ضيقا بالتنوع الإنسي الاختلافى التباينى الخصب...) يكون ذلك مباحا بالنظر إلى وجودنا اليوم بمحضر مفارقة **انقلاب المعقولية على نفسها** الذي من نتائجه، مثلاً، اكتشاف **الممكنية الإحتمالية في الطبيعة** التي كانت مجال الضرورة والحتمية في الفلسفة الكلاسيكية مثلاً، وفى الوقت نفسه، تسشتري مساعي **فرض الضرورة والضروراوية في الثقافة** وفى المجال العملي عموماً، الذان كانا يجسدان **ملكوت الحرية** - تلك من مفاعيل الفكر الواحد كما ما انفكت تفرزها آلهة الوحي الفلسفي العبقري التي يبدو أنها استعذبت **سكنى خلية الشؤون الخا رجية الامريكية هذه** الأيام، حيث تعرفنا منها على **نهاية التاريخ لفوكوياما** كنتيجة حتمية **لصدام الحضارات لهنتنغتون**، مما يشرع لعولمة الامركة بما هي الوريثة الشرعية، على ما يبدو لأمثال **جيرار دولودال** في كتابه «**هل بامكان الفلسفة أن تكون أمريكية؟ القومية والكونية**» الوريثة الشرعية إذن للفلسفة اليونانية بما هي كانت الفلسفة الكونية للغرب. والجواب هو أن **البرغمتية الامريكية** بما هى تجريبية وديمقراطية استطاعت أن تعوض، دائما على ما **يبدو لدولودال**، واقعا وحقيقة كان يفترضان أنهما مطلقين، لذلك فهي مرشحة لأن تكون الفلسفة الكونية للناس أجمعين[1]، فطوبى للإنسانية جمعاء بهذه «الفتوحات الواشنطونية» (على وزن «الفتوحات المكية» لابن عربي) المجيدة!...

ثم أن وضعنا يختص أيضاً بتعريف الإنسان مع أمثال ديكارت بأنه

---

(١) جيرار دولودال: هل يمكن للفلسفة أن تكون أمريكية؟
G.Deledalle: La philosophie peut - elle être américaine? Ed.J.Grancher 1995.

كوجيتو يطمح إلى ترييض العالم من أجل **ترويضه** بحيث يكون الإنسان **سيدا على الطبيعة ومالكا لها**. وبما أننا اليوم، بفضل الله، تعدادنا ست **مليارات كوجيتو** لهم جميعا نفس المطمح لحيازة نفس الشيء **ميميطيقيا محاكاتيا** وبالتالي **عنفيا** (انظر **رونيه جيرار** في ربطه بين **الميميزيس والعنف**)[1] ولكلّ أن يتخيل المآل الممكن لمثل هذا التصور لعلاقة الإنسان بالوجود وبالاخر الانسي - بالاضافة إلى هذا التعريف، هناك تعريف الإنسان بأنه **كوبدو** (أنا راغب) **وفوليو** (أنا مريد)، له رغبة من الدرجة الثانية، مثلما أسلفنا، وبالتالي فإ ن له رغبة متغوّلة لا محدودة، ان هي **أفّقت** (صارت أفقية فحسب كما رأينا أعلاه) **أفّكت** وصارت **رغبوتا استهلا كيا لا يبقي ولا يذر**، وانتهت بالضرورة إلى اصطناع وضع **هوبسي** يفرز حرب **الكل ضد الكل** لحالة طبيعية أمست في عالمنا **المؤنترنتلج تدريجيا**، حالة **القرية الكونية** المطوقة كليا، مدعوما بوضع **مالتوسي** كالذي هي بصدد صنعه استراتيجيا بضعة مئات من الشركات المتعددة الجنسيات، تعمل على انتاج مجتمع الخمسة بالمائة (بعد مجتمع العشرين في المائة الحالي) الذين وحدهم مرشّحون للجدارة بالبقاء (شأن مجال ديمقراطية أثينا القديمة تاريخيا لا أسطوريا تلك التي نقدها سقراط تحديدا) بمقياس داروينية اجتماعية تفرض على بقية النسبة المائوية **التطور الدارويني المضاد من الإنسية نحو القردية الميميطيقية**. ذلك هو المنطق الحقيقي لعمولة هي في واقع الأمر ودون **المساحيق الايهامية السيميولوجية** المصاحبة على الدوام، عبارة عن التعميم

---

(١) رونيه جيرار: في الاشياء المخفية منذ تاسيس العالم:

Des choses cachées depuis la fondation du monde, ED. Grasset- 1978 P.410-421

الكوكبي **لاستراتيجية تسعير الوجود** بكل معاني التسعير (تحديد السعر وارساء الجهنمية السقرية) وتسويق الموجودات ضمن **الشبكة الأخطبوطية العملاقة للسوقية المعممة** (أيضا بكل معاني السوقية: سوق ومسلكيات انحطاطية) وهو الهدف النهائي لما نسميه النظام العالمي الجديد **لحكم ثالوث النذالة النسقية** الحاكم بأمره **مطلقيا** اليوم وهو **ثالوث: الفرعونية** كناية عن الطاغوت السياسي، **والهامانية** كناية عن المعرفة المستحيلة إلى علموت تقنوتي عسكرتاري ومركب صناعي ثقافي يستهدف المجانسة الكلية لكلية فضاء التذهن وتنميط كلية السلوك الفردي والجماعي، **والقارونية** كناية عن **الكسبوت الحيازي الاستنزافي الاستنفادي الجمعي المنعي** - ثالوث المتصل continuum: **سلطة - معرفة** - كسب الموضوع راهنيا تحت التصرف الاحتكاري المطلق لديانة **العجل الذهبي وليفياتون** رأس المال التربحي الذي لم يعد قادرا على أن يغفر لمن يشرك به أدنى اشراك، ناسخا في ذلك الاه ابراهيم وموسى. وبالنظر إلى الحجم الهائل المهول لمثل هذا الرهان القصوي على طريقته، كان من الضروري حياتيا للدين العالمي الجديد، حتى يستتب له الأمر معموريا، أن يتسلح بأمضى الأسلحة ومنها، على سبيل الذكر لا الحصر، **الرهبوت** الأمني العسكري، **والحسبوت التكموي** حتى يكون «**أسرع الحاسبين**» لأكثر ما يمكن من أشياء العالم كبيرها وصغيرها، من اللامتناهي في الكبر إلى اللامتناهي في الصغر، والمرشحة لتأثيث الكسبوت الحيازي المذكور، **والنذلوت الارشائي** لتدجين واحتواء بقايا من لهم بقايا ضمير على نطاق كوكبي، **والجهلوت الاختصاصي والكذبوت الاعلامي والحزبوت المصلحي** الخ... اقصاء لكل إمكان تمرّد اختلافي تبايني تغايري. والحال انّ الثالوث المذكور لم ينتج ولا يمكن ان ينتج، بالنّظر إلى الضّيق المرعب لافقه، سوى

طوطولوجيا على صعيد النّظرية **وسيزيفية** على صعيد العمل والممارسة، **ودنجوانية** على صعيد الحساسية، **وصادومازوشية** على صعيد التعالق بين البشر، وهو ما يفتا يعمم ما يشبه صنيع براميل **الدانائيديين** الاسطورية على جمّاع اساليب الانتاج والاستهلاك والتبادل على نطاق معموري، بحيث كفّ العمل الانسي، مثلاً، أو العرق النظري والعملي والوجداني عن ان يكون المحدّد لكل قيمة وحلّ محلّه **التحايل النسقّي والاستغباء الشّامل والاستبغاء المعمّم** لكل القيم (شأن حقوق الإنسان، نموذجيا حينما يتحدّث باسمها احتكاريا انذل الورى طرّا هذه الأيام والسمسرة والمضاربة البورصية، وطرد ايّ **اثر للقيمة الاستعمالية** للاشياء وحصر **الاهتمام اللّؤمي في** التّصريف التّربحي للقيم التبادلية لكل شيئ ولا استثناء على الإطلاق، والتي تولّى **الرسمالوت** الحاكم بأمره ادخالها في شبكة عملاقة، تتغوّل أكثر يوما بعد يوم، **من سملجة** (Sémiologisation **السماجة الايهامية...**

اعتباراً لكل هذا، بات عصرنا بمثابة الجنّة الموعودة، **وارض الميعاد** للسفسطة بكل اشكالها، واضحى بذلك العصر السفسطائي بامتياز، انّى استتبّ نظام **الايهام السيميلوجي الاتّصالي** الذي هّيأت له «**طرق الاتّصال السّيارة**» لكي **ينفذ آنيا** إلى اهدافه، وامسى التّلاعب «**العلامي**» النسقي بديلا عن كل انهمام حقيقي بالوجود. وبعد أن نسخ الكسبوت الحسبوتي كلياً الوجود، تمّ الالتجاء إلى ارساء نظام الحكم **السمعبصرى (الميديا - قراطية**، بتعبير **ريجيس دوبري**)[١]، بالاستعانة **بكهنة الاعلامية**. وهنا

---

(١) ريجيس دوبريه: محاضرات في علم الإعلام العام المديولوجيا. ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت الحداد. دار الطليعة. بيروت ١٩٩٦. ص ٢٣٠.
Regis Debray: Cours de médiologie générale

أيضاً يبرز بجلاء تام ومفزع في نفس الوقت، الطابع السفسطائي جوهرياً لعصرنا، وذلك في مستوى الايهام بأنّ سرعة جمع المعلومات وكم هذه المعلومات (وليكن بحجم مضامين موسوعة في ثلاثين جزء في الثانية، كما هو الشأن إلى حدّ هذه الساعة) وشبه آنية الاتّصال بها والتّواصل بناء عليها، كلّ ذلك كاف بذاته وقادر بذاته أدنى قدرة على القيام بفعل تفكير واحد ولو للحظة واحدة! انّنا نعتقد اليوم، ببلاهة عجيبة لا تكاد تصدّق، أنّه بوسعنا أنّ نستعيض عن **عذابات التّفكير العذبة** بكمّيات فلكية من المعلومات الجاهزة ألتي نكفّ بسهولة لا توصف، عن أن نسأل في شأنها الأسئلة شبه «الساذجة» المعروفة التي تخصّ **الماذية واللماذية**. ماهي هذه المعلومات؟ من أين هي؟ من جمعها؟ من أيّة طبيعة هي؟ ما درجة صدقيتها؟ ما هي كيفية توظيفها؟ ما مدى شرعية توظيفها؟ في أيّة رأس توجد بعد وجودها الآلي، في اسطوانة مكثّفة مثلاً؟ أين توجد المعلومات التي هي بحجم موسوعة في٣٠ جزء/ ثانية؟ أيّ وعي استوعبها ففحصها بالحصافة والتّروّي اللازمين، فغربلها فحكم في شأن صوابها أو خطئها؟ كلّ هذا، وغيره كثير، مكبوت كلياً هذه الايّام. انّنا نتغذّى لحظياً بكمّ هائل مهول من المعلومات، **بضمان ميكروسوفتي أنترنيتي** عوض **الضّمان الالاهي الديكارتي**، على ما يبدو، نتغذّى «**بهيمالايات**» من «**الدّوكسات**» اللامفكورة» واللامنقودة واللامقيمة إلى درجة أنّ المرء لا يملك الاّ أن يصيح ازاء هذا **الوضع الكهفي المعموري**: **واسقراطاه!**، علّنا نتعرّف معه على طبيعة مواليدنا المعلوماتية: هل هي حقيقية أم مزيفة؟ انّنا نحتاج أكثر من أيّ وقت مضى إلى استئناف سقراطي للسؤال التوليدي، المايوطيقي، إلى استئناف سقراطي للتّهكّم، خصوصاً حيال قدرتنا المذهشة على الخلط بين المفاهيم وبين القيم وبين السّجلات والاصعدة، مع ميل **ميغالوماني**

بارانويائي لدى كلّ مناً لانّ ينبري للقول فرعونيّا: **أنا ربّكم الاعلى**، في أيّ مجال كان...

من جهة أخرى، يمكن رد هذا التوجه المعموري نحو نسخ الوجود كليا بالكسبوت الحسبوتي إلى حقيقة الخيار الأنطولوجي الأول الذي عرف النور مع بعض توجهات العقلنة اليونانية صوب تعريف الوجود كوجود على أنه «**أوسيا**» التي من معانيها البدئية، **العقار** والملكية، فصارت **الأوسيا باروسيا** تأكيدا للحضور المستمر والمثول في متناول اليد رهن التصرف **للأوسيا**. وعرف **اللوغوس** المنصبّ على الأوسيا على أنه أساسا **قيس واحتساب ومناسبة** (وضع النسب) وبذلك صارت العقلنة هي عبارة عن احتساب للوجود من حيثما هو **عقلة (ومعقول العدل المنفذ)**، أي **عقلنة للعقلة**. ومع مرور الزمن استحال الوجود كملكية معقولة ومثول إلى مجرد موضوع **للتمثل** (مع نشأة فلسفات الذات والوعي والتمثل بدءا بديكارت)، وصارت **العقلنة تمثّلا للمثول** سعيا إلى جعله **إمتثاليا** طيّعا سهل الإنصياع إلى مختلف استراتيجيات التسيّد عليه وامتلاكه وتصريفه وإخضاعه للمنطق الإقتصادي القاضي بتحقيق أكبر ربح ممكن بأقل التكاليف الممكنة وفي أسرع الآجال الممكنة، وذلك مع العقلانيات الحديثة والمعاصرة في ائتمامها بنموذجية نجاعة **التريض الكوني** الذي فوّض له أمر ترويض كلية الكائن وتحويله إلى كسبوت حسبوتي تحديدا، بالتمثيل به في نهاية المطاف بسيادة ماهية التقنية في شكل «**غشتل**» هيدغيري والذي نترجمه بـ«**الحاقة**» (بكل معاني الإحاطة الشاملة والدلالة القرآنية). هذا التمثل للمثول وجعله امتثاليا ثم التمثيل به نسخا ومسخا وسملجة، لا يستقيم إلا عندما تحبك الأمور في مستوى تنظيم العلاقات البشرية بحيث تنشأ **تمثيلية عملاقة** توحّد المكان والزمان والفعل، وذلك هو ما نعرفه اليوم تحت اسم العولمة، أي عولمة التمثيل

والمسرحة والسملجة الإيهامية والقضاء الكلي على كل علاقة بشيئية الأشياء أو بأي واقع يكون خارجا عن زنزانات التمثيلية البشرية أنّي لا يكون هناك بين البشر والبشر أي شيء يغري بالإنشداد إلى البينونة والمغايرة. بذلك تتوفر شروط إمكان استتباب **الطوطولوجيا الأنتروبولوجية** العملاقة (الناسوتية) المذكورة آنفا، **مقطوعة العلاقة بأية** آخرية لا نسبية ولا مطلقة، وذلك هو **الإنغلاق الحاقي** المؤذن حقا بالخراب الحقيقي للعمران البشري بتعبير ابن خلدون.

بيد ان التفسير الأعمق لهذا الامر، إنما هو التحديد الغربي المنطلقي للوجود على أنه **ندرة وكزازة** وشحّ منبعي وأثنائي ومآلي، وجب التصرف فيه باقتصاد مالتوسي وبعقلنة **ضروراوية لا ممكنية**، تختزل الوجود في أقل ما يمكن من الثوابت والمتغيرات، والافضل ان يكون ذا بعد واحد أوحد. ذلك ما ننعته **بالانطولوجيا المروزية البخلية المسغبية** - هذا التعريف الغربي للوجود ليس الوحيد الممكن بالطبع - بل على العكس من ذلك تماماً - هناك ما لا حصر له من الخيارات الممكنة في هذا الشأن، نخص بالذكر واحدا منها هو ما نسميه **بالخيار الحاتمي** (في مقابل المروزي المذكور) الذي يرى أن الوجود جود من الجود المطلق، جود بما لا نهاية له من الممكنات، ولا يمكن ان نحذق إدراكه إلا بمعقولية ممكنية انفتاحية على الدوام ذات طابع ترحالي **سندبادي** تاخذ أمور الوجود الجودي بقوة وبوسعها التلاؤم مع **شهرزادية** الوجود المبدع **«لأحسن القصص»** - هذا الخيار الحاتمي يستلزم لتحقيقه تغيير قبلة التأكين الإنسي عن طريق الجرأة على إنجاز **ثورة أنطولوجية مستمرّة** وغير ضجيجية مشهدية تعيد **ممكنة الوجود وتجويده** ويضطلع بها **«روع فرقاني»** يميّز انفصاليا بين الخيار **الضروراوي المروزي** والخيار **الممكني**

الجودي الحاتمي على الدوام وبإزاء أي إشكال أنطولوجي أو ابستيمولوجي أو بركسيولوجي أو أكسيولوجي...

هذا الروع الفرقاني هو الذي يقتضيه ما نسميه **مشروع الإعراب الإنسلامي للوجود على انه جود من الجود المطلق** والذي ضمنه يتلاقح إبداعيا وبكيفية لا نظير لها، كل من **التمرّد الإبراهيمي** على كل اشكال التوثين **والسؤال السقراطي والإرتياع الحرائي** من أمر القراءة الأنطولوجية البديلة للوجود، ويمنح المجال الحقيقي لإيطيقا الفتوة المشار إليها اعلاه ولأبعاد **التداولية الشورية** في السياسة **والترافدية الاجتماعية** ضدّا للترادفية الحالية، **وللإستغناء الإيثاري في** الإقتصاد البديل **وللإجتهادية المعمّمة في** الثقافة عموماً، وهو ما يشكّل محصّلة الإستخلاف الإنسي بوصفه، كما أشرنا آنفا، خلافة هي في جوهرها حذق تصرّف في مضمون **الرّابوع الإختلافي** المذكور. بيد أن هذا موضوع آخر لمعالجة أخرى في سياق آخر...

ما الذي يمكن أن نُنهي به هذه الاستضافة لسقراط من منظور الحياء يا ترى؟ لعلّ خير ما يمكن الاختتام به في هذا الصدد هو الإشارة إلى ما يمثله الأسلوب السقراطي في التفلسف لدى فوكو مثلاً - وفعلا، فإن سقراط بالنسبة إلى ميشال فوكو، قد مارس نموذجيا ما تسمّيه اللغة الإغريقية بـ «الباريزيا» (Parrhésia) أي الإصداع **بالحق الصريح** (La véridiction) بمعزل عن كلّ خلفية تنظير أو برهنة أو إغواء بلاغي خطابي أو تأطير بيداغوجي - وهي ممارسة وجودية تفتح من حيث ماهيّتها أفق الخطر على صاحبها، بما في ذلك خطر الموت - لذلك فإنّ **الباريزيا** تستلزم التحلّي بشجاعة الحقيقة قولا وفعلا - إنّها القول الحر للحقيقة في سياق خطريّ - بيد أنّ ميزة سقراط. في هذا المجال، هي أنه أنشأ

باريزيا باعتبار فلسفي صرف ومخصوص في استقلال تام عن كل إنشغال سياسي، مثلاً. اعتبار يستهدف **إنهمام الآخرين بذواتهم** (إبيميليا تون ألّون Le souci de soi des autres). إنه امتحان للروح يمارس بتعريض الوجود الخاص للخطر والتهديد، ولا يَصدُق إلاّ بالاضطلاع بأسلوب وجود يكون متناغما مع قيم الشّجاعة ورباطة الجأش وقوّة الشكيمة وصلابة الروح[١]. من هذا المنظور، سيظلّ سقراط هو **المعلّم الأوّل** لمثل هذه الممارسة **القولية** والسلوكية، على مرّ العصور. وما أحوج عصرنا إلى مثل هذه القدوة الحسنة في **إحقاق الحق** خطريّا، بمنآى عن مختلف شباك الصيد الصّغارية!...

---

(١) فوكو: آخر دروس في المعهد الفرنسي (Collège de France) - غير منشورة - أورده فريديريك غرو:

Frédéric Gros: Michel Foucault - P.U.F. Ed. Delta - 1996 - pp. 116 - 121.

الفصل الثاني

التأ سيس الأنطلوجي للتواجد المدني الإختلافي لدى الفارابي

التأ سيس الأنطلوجي
للتواجد المدني الإختلافي لدى الفارابي(*)

منطلق الخواطر الموالية فرضية عمل هي أبعد ما تكون عن البداهة وأقرب ما تكون إلى دستور المفارقة المريبة. ومؤدّى هذه الفرضية أنّ من بين ضمنيّات الفلسفة الفارابية ما به يمكن تصوّر مشروع لتأسيس أنطولوجي لأسلوب تواجد مدني يكون اختلافيّا تباينيّا تعدديّا في جوهره، خلافاً لمعهود تأويل الفارابية، في هذا الصدد تحديدا، من جهة كونها فلسفة الواحد والتوحيد والوحدانية، انجذارا راسخا في تربة الافلاطونية المحدثة كما آل بها الأمر ضمن الفضاء الإبستيمي العربي الإسلامي. ولسوف يخترق محاولة بلورة الفرضية هذه، ما يشبه «اللازمة» الهيدغيريّة في غير محلّها من الإعراب الهيدغيري المألوف، في ظاهرها اطمئنان إلى بعض نتائج هرمينوطيقا تجربة فكر هيدغير، لكن في باطنها عذاب تسآلي حول ماهية ومأتى - مآل المدينة بعامة والمدينة العربية الإسلامية الراهنة بخاصة.

ولقد سبق أن عرضت بعض عناصر البلورة المذكورة عبر مقال

(*) دراسة صدرت بمجلّة آداب القيروان في عدد ٢ - أكتوبر ١٩٩٧، ص ص ٤١ - ٧٠. كان من المفروض أن تصدر بالمجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة -

بعنوان: «في» المدينة الفلسفية «من جديد»[١]، هو تعليق حرّ على الدراسة القيّمة بكلّ الإعتبارات، التي صدرت للأستاذ محمد محجوب تحت عنوان «المدينة والخيال: دراسات فارابية»[٢].فلا غرابة حينئذ أن يوجد أكثر من صدى لهذا التعليق بين ثنايا وطوايا الخواطر الراهنة، بالإضافة إلى بعض ترسبّات إعجابنا وائتمامنا بدراسة الأستاذ محجوب، والتي هي على عهدتنا التأوّلية بالكامل طبعاً.

ابتداء، تجب الإشارة إلى أنّه لا كيان معرفي ولا وجودي للمدينة، لدى الفارابي، خارج شروط إمكان التأسيس التيو - أنطولوجي. بمعنى أن معقولية - «الوغوسّ المدينة مرتبطة تلازميا بمعقولية - لوغوس الوجود عينه وبمعقولية - لوغوس ما هو الأجدر بالوجود على وجه الحقيقة والإطلاق ضمن المراتبية الأنطولوجية النموذجية القارة. فالمدينة مشتقّة منطقيا ووجوديا من الكينونة، وسنرى أن العكس صحيح أيضاً إستنادا إلى مبدإ محورية مفهوم التناسب والمماثلة عند الفارابي.

المدينة حينئذ، بوصفها هي موضوع «علم الوجود المدني»[٣]، تستمدّ شرعية وجودها بالكيفية التي عليها أن توجد بها على جهة الوجوب لكي تكون فاضلة، من «النسق العام» للوجود. بذلك وحده يمكنها أن تكون بمثابة المجال الأمثل «للتنسيق المدني للوجود» أي لترجمة الوجود كوجود إلى «اعتقاد ملّي»[٤] وأسلوب تواجد مدني هدفه

---

(١) ستصدر بالمجلة التونسية للدراسات الفلسفية

(٢) محمد محجوب: المدينة والخيال: دراسات فارابية دار أمية - تونس ١٩٨٩

(٣) م.محجوب: ن.م.س.١٠.

(٤) الفارابي - كتاب الملة ونصوص أخرى المشرق بيروت.١٩٦٨ - ص ٤٦ - ٤٨.

«تحصيل السعادة» عن طريق ممارسة الأجناس الأربعة من الفضائل وهي: «الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية»[1]. والملفت للإنتباه في هذا الشأن، هو أن كلّ سياقات القول الفارابي في المدينة سياسة ورئاسة وتأسيسا إنما تشتمل دائما على شكل من أشكال التنزيل المتبادل للوجود داخل المدينة وللمدينة داخل الوجود، وذلك إمّا باشتقاق المدينة من الوجود بدءا «بأقدم» صيغ الوجود[2]، توخّيا للاستنباط المنطقي، كما في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» اين يسبق القول المخصوص في المدينة ورئاستها بما لا يقّل عن ٢٦ فصلا مكرّسة كلّها لتبيان كيف أن الأنطولوجيا المدنية مشدودة منطقيا إلى طراز من التيولوجيا السلبية أولا[3] ثم إلى صنف من التيولوجيا العقلية ثانيا[4]، ثم إلى لون من الكوسمولوجيا العقلية ثالثا ثم إلى نوع من الأنثربولوجيا العقلية رابعا[5]، وإما باشتقاق الوجود من المدينة بدءا بفحص حقيقة آراء أهلها وما ينبغي أن تكون عليه هذه الآراء، كما في كتاب «تحصيل السعادة»[6]. و«كتاب الملّة»[7]و«رسالة السياسة»[8]... توخّيا لمنهج الاستقراء... ذلك أن طريق

---

(١) الفارابي: تخصيل السعادة - ص ٤٩

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٧ دار المشرق الطبعة الخامسة.١٩٨٥

(٣) الفارابي: ن.م ص. ٣٩ - ٤٤.

(٤) الفارابي: ن.م ص. ٤٦ - ٥٤.

(٥) الفارابي: ن.م ص. ٥٥ - ٥٨ - ٨٦.

(٦) الفارابي: تحصيل السعادة. ص. ٥٤ - ٦٥.

(٧) الفارابي: كتاب الملّة ص ٤٣ - ٦٥.

(٨) الفارابي: رسالة السياسة ضمن كتاب «مجموع السياسة» تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد الناشر مؤسسة شباب الجامعة والنشر والتوزيع الإسكندرية ص ٧ - ٣٤.

الذهاب من المدينة وطريق الإياب إليها واحدة منطقيا ووجوديا لدى الفارابي. ولسائل أن يسأل كيف يستقيم ذلك يا ترى؟.

في حقيقة الأمر، إنّ ذلك لا يستقيم إلا باستثمار الآلية المعرفية الرئيسية التي اعتمدها المعلم الثاني في بناء نسقه الفلسفي ككلّ، ألا وهي آلية «التناسب» أو «المماثلة» بين الأكوان الثلاثة أو العوالم الثلاثة: الكبير (وهوعالم الطبيعة بأشمل المعاني) والمتوسّط (وهو المدينة) والصغير (وهو الإنسان الفرد) (ماكروكوسم، ميزوكوسم، ميكروكوسم)، وبالتالي بين كلّ العلوم التي تتّخذ هذه العوالم أو أجزاء منها مواضيع لها، بالإضافة إلى العلوم الإلاهية وعلوم الوجود العام، توظيفا نسقيّا لمفهوم «أنالوجيا الكينونة» المشّائي المدرساني أساسا. من هنا المحورية البردغمية لآلية المماثلة الأنطولوجية لدى الفارابي. وبدون الأخذ مأخذ الجدّ بهذه المحورية البردغمية، فإنّ الدستور الإبستيمولوجي لعلم الوجود المدني مثلاً، سيظل ملتبسا لا محالة، ولن نفلح، على سبيل المثال أيضاً، في فهم ما يجعل نصّا كهذا المقتطف من كتاب «الملّة» ممكنا: «ثمّ لا يزال هكذا يرتقي في التعريف إلى أن ينتهي إلى الإلاه جلّ ثناؤه ويبين كيف ينزل الوحي من عنده رتبة رتبة إلى الرئيس الأول، فيدبّر الرئيس الأوّل المدينة أو الأمّة والأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى فينفذ التدبير أيضاً من الرئيس الأول إلى كل قسم من أقسام المدينة أيضاً على ترتيب إلى أن ينتهي إلى الأقسام الأخيرة. ويبيّن ذلك بأنّ الله تعالى هو المدبر أيضاً للمدينة الفاضلة كما هو المدبر للعالم، وأنّ تدبيره للعالم بوجه وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه آخر؛ غير أنّ بين التدبيرين تناسبا، وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة أو الأمّة الفاضلة تناسبا، وأنّه يلزم أيضاً أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة إئتلاف

وارتباط وانتظام وتعاضد والانتظام والتعاضد بالأفعال عن الهيئات الطبيعيّة التي لها، يجب أن يوجد مثلها في أقسام الأمّة الفاضلة عن الهيئات والملكات الإرادية التي لها. وكما أن مدبّر العالم جعل في أجزاء العالم هيئات طبيعية بما ائتلفت وارتبطت وتعاضدت بالأفعال حتّى صارت على كثرتها وكثرة أفعالها كشيء واحد يفعل فعلا واحدا لغرض واحد، كذلك يلزم مدبّر الأمّة أن يجعل ويرسم في نفوس أقسام الأمّة والمدينة هيئات وملكات إرادية تحملهم على ذلك الإئتلاف والإرتباط بعضها ببعض والتعاضد بالأفعال حتّى تصير الأمة والأمم على كثرة أقسامها واختلاف مراتبها وكثرة أفعالها كشيء واحد يفعل فعلا واحدا ينال به غرضا واحدا - ونظير ذلك يتبيّن لمن تأمل أعضاء بدن الإنسان... وبالجملة فإنه ينبغي أن يتأسّى بالله ويقتفي آثار تدبير مدبّر العالم فيما أعطى أصناف الموجودات وفيما دبّر به أمورها من الغرائز والفطر والهيئات الطبيعية التي جعلها وركزّها فيها حتّى تمّت الخيرات الطبيعية في كلّ واحد من أصناف العوالم بحسب رتبته وفي جملة الموجودات»[1]. ليس أبلغ من هذا النصّ دلالة على شمولية فعل مفهوم التناسب التشابهي التماثلي ضمن المدوّنة الفارابية بأكملها، إذ أنّه هو الذي ينتج وسائل النقل والمواصلات بين مختلف أرجاء موسوعة الدراية الإنسية الضرورية كما يتبدّى ذلك من خلال كتاب «إحصاء العلوم» مثلاً، حيث يمكّن مفهوم التناسب من «المقايسة»[2] بين مختلف الشعب

(١) الفارابي: كتاب الملّة - ن.م.ص - ٦٥ - ٦٦.

(٢) الفارابي: إحصاء العلوم ص ٥٤ تحقيق وتقديم وتعليق د. عثمان أمين - مكتبة الأنجلو - مصرية طبعة ثانية ١٩٦٨.

المعرفية بكيفية تكاد تذكّرنا بوظيفة مفهوم «التشاكل somorphisme» ضمن الأنسيكلوبيديا المعاصرة لو لا أن محورية مفهوم التشابه تستتبع إدارج الفاربية برمّتها داخل الإبستيمية ما قبل الكلاسيكية إن نحن أخذنا بتصنيفات «أركيولوجيا المعرفة» لفوكو[١].

لا يكون العلم المدني ممكناً إذن إلا بالإقرار بمركزية مفهوم التناسب القائم، عند الفارابي، بين كلّ من التدبير الالاهي للمدينة وللأمم والتدبير الإلاهي للعالم، وبين كلّ من أجزاء العالم وأجزاء المدينة. وبناء على هذه المركزية، يتحول العلم المدني إلى علم رئيس، أو علم معماري، كما كان شأن السياسة لدى أرسطو، موضوعاته هي نفس موضوعات العلم الالاهي وعين مباحث العلم الطبيعي... بحكم كون «واضع الملّة» أو رئيس المدينة مطالب، بالإضافة إلى تشبّعه بالحكمة العملية التي هي بمثابة خبزه اليوم، بأن يكون «قد عرف الفلسفة النظرية على التمام، لأنه لا يمكن أن يقف على شيء ممّا في العالم من تدبير اللّه تعالى حتّى يتأسّى به إلاّ من هناك»[٢]. بهذا الإعتبار، هناك تلازم إجرائي بين الملّة والفلسفة»[٣]، بغضّ النظر عن إشكالية الأسبقية الزمنية فيما بينهما. لكن ما منبع كلّ هذا الإطمئنان إلى شمولية المفعول المعرفي للتناسب يا ترى؟ إنّه نفس منبع القول في الوجود والقول في المدينة تزامنيا، ويتضح ذلك في كلّ أبعاده الخطيرة بتبيان الدلالة الفلسفية الحقيقية لفعل تفلسف الفارابي في لحظة إمتحانه ب

(١) فوكو: الكلمات والأشياء. Les mots et les chosses p.32 - 58 Gallimard - 1966.
(٢) الفارابي: كتاب الملّة ص ٦٦.
(٣) الفارابي: ن.م. ص.٤٦.

ولمعنى الولادة الأنطولوجية لكل من المعرفة والوجود المدني السياسي تعقّلا وممارسة. لذلك وجب الإرتقاء مع الفارابي إلى صعيد لحظة أقصى الحرج والتأزّم الأوجي التي هي لحظة تشريع وشرعنة القول في الوجود من حيث هو وجود أولا، لأن الباقي إنما هو مشتق من ملابسات هذه اللحظة كليّا ومباشرة.

وفعلاً، لحظة الخطر الذروي ههنا تتمثل في التجاسر الميتافيزيقي على ترجيح كفّة الميزان الممكني للوجود لصالح نمط ما من العقلنة والتعقل، ليس هو الوحيد الممكن بالضرورة، ولكنه سيحدد مصير المغامرة الإنسية كليّا إلى يوم الناس هذا. وذلك من خلال اتخاذ القرار الأنطولوي **المنطلقي والمنعطفي بتطويع الوجود بما هو كذلك**، الكينونة من حيث هي كينونة، للإعتبار المعرفي، من جهة، وللتدبير السياسي، من جهة ثانية وللإعتقاد الملّي اقناعا وتخييلا على أساس المماثلة الأنطولوجية ضمن المدينة، من جهة ثالثة. وبذلك يتضح أن الآلية المعرفية لمفهوم التناسب تتحكم في نشأة وسيرورة تبلور المعرفة والسلطة وفي طراز تعالقهما بغرض تحديد مجال إمكانايت «التخيّل الشرعي» و«التفكير الشرعي» و«السلوك الشرعي» و«الحساسية الشرعية» ونحت «الآراء» المقبولة داخل المدينة الفاضلة، كلّ ذلك فعلا واحدا وزمنا واحدا.

فاللّحظة الأولى من عملية **شرعنة** Légitimation مشروع تطويع الوجود في حدّ ذاته وترويضه، تفترض مسبّقا، من قبل الفارابي، أن يتخذ قرار التجاسر على التأويل الميتافيزيقي للوجود كوجود بتحويله النسخي، إن لم يكن **المسخي المسوخي** Tératologique، إلى مجردّ

«عقل عاقل معقول»[1] لذاته أو «**عشق عاشق معشوق**»[2] لذاته، أو «واجب وجود»[3]. بذاته، أو «**واحد**» من كلّ جهات الوحدة[4]. أو «أول» قبلي قديم بإطلاق[5]، أو «سبب أول» **مدشن لكل سلاسل السببية الكونية[6] إلخ... ذاك ما يقود إليه حتميا نمط التمثّل العلّي التسبيبي التأسيسي الميتافيزيقي بامتياز. وهو ما يعني في حقيقة الأمر، وبالإستناد إلى المعجمية الفلسفية المصدرية، تحويل الكينونة إلى مجرّد «أركيه»**= Arché بمدلول يوناني، بوصفها تعني إشتقاقيا وتدواليا، وفي نفس الآن، مبدأ وجود من جهة، ومبدأ تعقل وتذهن Intellection، من جهة ثانية، و«مبدأً أمر Commandement أو قيادة، من جهة ثالثة. أمر قيادي يقتضي وجود «إمارة» و«مجال حيوي» للائتمار بالأمر «داخل بنية تواجد (هي الـPolis) قد يؤول بها الأمر إلى أن تمسي «تآمرية» في كنهها، مثلما سيكون شأن المدينة القائمة على تشريط وتدجين الخيال والتفكير والسلوك كشرط إمكان لديمومتها. فتحول الوجود ميتافيزيقيا إلى «سبب أول» مثلاً، يتولّد عنه تزامنيا، مبدأ الإيجاد، خلقا أو فيضا (هما سيّان من حيث الوظيفة الوجودية والمعرفية لدى الفارابي، بخلاف ما هو عليه الأمر لدى أفلوطين مثلا)[7] للكون والفساد، ثم مبدأ المعروفية

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٧.
(٢) الفارابي: ن.م.ص ٥٤.
(٣) الفارابي: ن.م.ص ٣٧.
(٤) الفارابي: ن.م.ص٤٦.
(٥) الفارابي: ن.م.ص٣٨.
(٦) الفارابي: ن.م.ص٣٧.
(٧) أفلوطين: التاسوعات Plotin: Ennéiades. Ed. Bréhier - C.U.F, 1973 - 1978 - V, 3 (49), 15.

والمعقولية والعلمنة بكلّ أشكالها، وأخيرا مبدأ الأمر والنهي الشرعيين حلا وعقدا لسياسة الأمر العام المدني.

بيد أنّ «**اللاّمنقال**» Le non - dit هو أنّ قرار التحويل والنسخ هذا إنّما يستدعي في نفس الوقت إتخاذ القرار الموازي والمعاصر له، بالتخلّي عن التدبّر **الممكني المفتوح ما هويا** في الوجود **منعطيا منبعيا** فجريا في **حقيقته** النّومينية الوحشية الخامة، في حقيقته **ما قبل الحملية، ما قبل** التحديدية، كما يعبّر الفينومينولوجيون، والمتمردّة جوهريّا عن العبارة والتعبير الكلامي العقالي والتوسّط المقولي والرسمي (من الرسم المنطقي) والتوسّل اللغوي المفهومي، وذلك لربوها **الفيضاني** عن صعيد **اللوغوس** الخطابي المزمكن (أي الخاضع للزمكانية). ذاك مصدر تشكّل «**مسألة الكينونة**» Seinsfrage لدى هيدغير مثلاً، وذاك مأتى «محوريتّها» عنده.

غير أنّه يتّضح أن هذا الإعراض عن حقيقة الوجود، إنما هو الإسم الآخر لنسيان معنى «الكينونة» أو لنسيان «حقيقتها» أو «طوبولوجيتها» باصطلاح هيدغير الأخير. وهو الصنيع الذي ما يفتأ يتميّز به كنهيّا تاريخ الفلسفة في تماهيه الكلّي مع تاريخ الميتافيزيقيا منذ فجر حدوثها الصريح يونانيا إلى حدود اكتمالها اليوم في شكل تطويق إحاطي تكنولوجي وإحاقة تشريطية للمعمورة برمتها في تلازم منطقي ووجودي مع إستتباب «العدمية» (النيهيلية)، بمدلولها النتشي الهيدغيري الفاتيموي (نسبة إلى دجاني فاتيمو Vattimo Gianni) كوكبيا، مرورا بتناسخات الفلسفة والميتافيزيقيا ضمن ما سيميّه الأستاذ محمد أركون بـ«الفضاء السامي -

الإغريقي»[1] الذي هو فضاء الفكر العربي الإسلامي برافده العبري. وبهذا الإعتبار الإحتمالي، ينخرط الإعراض الفارابوي، على صعيد التأسيس الأنطولوجي للسياسة وللرئاسة وللاعتقاد الملّي ضمن المدينة الفاضلة أو المعمورة الفاضلة (والتعبير فارابي)، ينخرط بجدارة عظماء الفكر القلائل، في تاريخ الميتافيزيقا كتاريخ لهذا «اللامفكور» L'impensé الرّحمي Matriciel الذي هو النسيان المضاعف، أو نسيان الدرجة الثانية، أو بتعبير أدق، كتاريخ للنسي المنسي، بحسب الإستثمار الأنيق والبارع للعبارة القرآنية من لدن محمد محجوب (ف.م.ص.٥٤) فما تعليل هذا الإعراض الأخطر، أو التغاضي المنعرجي التاريخاوي Historial عن استئناف مساءلة كينونة الكينونة بمعزل عن مساعي وقصديات إرضاخها للكائن وليكن حتى من حيث كينونته، تغاض قد يكون المعلم الثاني أول من دشنه، نسقيا ووعييا، في مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية بشئ غير قليل من الجرأة الميتافيزيقية، والتي يمكن اعتبارها من بين أعظم المساهمات في تاريخ الفكر البشري؟.

صورة الأمر، أنّ ديدن منطق العقلنة الميتافيزيقية (ديدن «المتفزة») هو دائما المبادرة بالمماهاة Identification بين **حقيقة** الشيء في ذاته، من جهة وقابليته للمعرفة والعقلنة السيطرية، تحديدا وترسيما وتعيينا ومَقْولَة Catégorisation ومفهمة Conceptualisation وتقليبا له عليكلّ وجوهه

---

(١) محمد أركون:

Pour une critique de la raison islamique - P 8/ Ex/ Maisonneuve et la rose 1984

وإحاطة بجمّاع واجهات Aspects = Eidea كيانته Etantité بغرض التيقّن برهانيا تمثّليا من درجة «وجاهة» وجوده، من جهة أخرى - أي المماهاة بين حقيقة الوجود ومعروفيته. (Son intelligibilité) وهذا الصنيع يترجم على مستوى الاستفهام الانطولوجي (ولنتذكّر صيغته النموذجية الإغريقية: تي تو أون؟ مالكائن؟)، في هيئة انزياح وانتقال هو «إستعاري مجازي»، من صعيد الكلام «المستحيل» برهانيا عن حقيقة الوجود، في صمتها المطبق الرائع المريع، إلى صعيد الحديث الفيضاني الطوفاني (من هنا ضرورة وضع «أورغانون» لكبح جماحه واستصلاحه) عن لوازم الوجود وخواصه ومراتبه، أي لوازم وخواص ولواحق الموجودات التي وحدها يمكن أن توفّر «مضمونا» أو «مضامين» ملموسة وفي المتناول لمختلف «حروف السؤال» كما صاغها الفارابي في «كتاب الحروف» مثلاً (وهي حروف هل؟ وماذا؟ وعمّاذا؟ ولماذا؟[1]...) إذّ أنّ هذه المضامين إنّما هي التي تمثّل المعروف من الشيء والقابل وحده للمعرفة منه. وبذلك ترتدّ شيئية الشيء في إقباليته الإنوهابية: والتمنّعية، في نفس الوقت، إلى معروفيته أو معقوليته، فتنسخ هذه تلك وتعوّضها كليّا. وبذلك تختزل وجودية الوجود في معروفيته ومعقوليته فيتأسس مبدأ إغفال ونسيان ما يسمّيه هيدغير بالفرق الأنطلوجي[2] بين الكنينونة والكائن، بين الوجود والموجود، الفرق الذي يفصل فيما بينهما ائتلافيا تقاربيا ويصل بينهما اختلافيا. تباعديا وتكون الفلسفة الأولى أو

---

(١) الفارابي: كتاب الحروف. ص ٦٨ دار المشرق بيروت ١٩٧٠

(٢) هيدغير:

Les problèmes fondamentaux de la phénomenologie - illimard - 1985 p 275.

الميتافيزيقا بذلك، ودونما وعي حقيقي منها، مجردّ «فيزيقا» Ontique فيزياء للكائن الممتثل للتمثّل La représentation، وليتم العروج به حتى إلى مستوى «الكائن الأسمى» في شكل «إلاه» التيولوجيا، بإعتبار البنية الأنطو - تيو - لوجية للميتافيزيقية من منظور هيدغير. وهو ما يجعل من المعقولية الميتافيزيقية ومشتّقاتها العلمية المباشرة (بما فيها أحدث أشكال العلومية وأكثرها ريادية) مجرد عملية استخلاص لا محدود لنتائج تبني فرضية شرعية المماثلة بين وجودية الوجود من جهة وخواص الموجودات من جهة أخرى، بين حقيقة الوجود وحقيقة الموجود، أي بإيجاز، فرضية شرعية «رواية الحكايات» بلغة إفلاطون، بدلا من اللهاث وراء حقيقة الكينونة. ذاك هو المنشأ الأصلي لإرتكاز المعرفة السيطرية والسلطة السياسية على مبدأ «مجازية الوجود» لا على حقيقته. ممّا يذكر بالتأويل النيتشي في هذا الصدد تحديدا.

وتطبيقا على مجال تعريف علم الوجود المدني، فإن «التنسيق المدني للوجود» المذكور أعلاه، سيعتبر كلية الموجودات من جهة ما هي قابلة للردّ إلى مراتب يتمّ تعيينها وفقا لطبيعة ونوعية وظائفها ضمن المراتبية الأنطلوجية وبحسب درجة وجاهة مختلف أوجه وواجهات تمظهرها للتمثّل المعرفي المنير لسبل التدبير السياسي الرئاسي الأقوم. وفارابيا، يستحيل الوجود بما هو وجود إلى «واجب وجود» ضروراوي Nécessitariste الكنه (على شاكلة «جوهر» سبينوزا و«منادة مونادات» لايبنتس و«مطلق» هيجل..) بالإمكان ترتيب وظيفته الوجودية والإبستيمولوجية والأكسيولوجية (القيمية) بحيث يكون التنسيق المدني للوجود بإمامة واجب الوجود المرادف ههنا للسبب الأول هو النموذج التماثلي التناسبي لتنسيق الرئيس للأمور العامة في المدينة بترويض خيال

الملّة فيها. وبذلك وتبعا له، يتحول مبدأ المعروفية والمعقولية، وبصفة تكاد تكون آلية إلى مبدأ للسيطرة على الكائن، أو بلغة أدق، على الكيانة المدنية بكلّ أبعادها بعد تحرير كيانة الكائن عموماً من آبوريات Apories التأويل التأملّي الشارد في حقيقتها. وبتعبير محجوب: «وأي سلطان أكمل وأي سيطرة أتمّ من سلطان السياسة وسيطرة الرئاسة» (ن.م.ص ٩).

بهذا الإعتبار، تغدو السياسة الرئاسية بمثابة المجال الأمثل لنشأة «حقيقة» نسيان حقيقة الوجود، بالدلالة الهيجلية للتعبير، أي أن نسيان حقيقة الوجود يحوز حقيقته أو «مفهومه» (Begriff هيجل) في السياسة وضبط حدود لإمكانيات تخيل الملّة. وبذلك تتسنّى إقامة «سياسة وجود» ينقلب ضمنها علم الشيء العام للموجودات إلى «رسم الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة». فالنسي المنسي، حينئذ، هو الذي يؤسس، أصلا وعلى وجه الحقيقة، التماهي الميتافيزيقي بين المعرفة والسلطة، الأمر الذي لم تتفطن له ميكروفيزياء السلطة لفوكو واستشعر به عن بعد فقط، إن جاز التعبير، التفكيك الغرماطولوجي لديريدا ضمن إشكالية نشأة «الفلّوغومركزية» Phallogocentrisme» لديه.

على مثل هذه الأرضية الميتافيزيقية ينشأ ويترعرع علم الوجود المدني الفارابوي بصفته رافدا محددا «للعلم الإنساني» الذي من بين أهمّ أهدافه التعرّف على «الغرض الذي من أجله كوّن الإنسان» أي العلم بالغاية من وجود الإنسان، وهي تحديدا «السعادة»، ذلك أنّ طرح إشكالية وجوب «تحصيل السعادة» مدنيا، **هيدونيا** أو **أوديمونيا**، إنما هو من مقتضيات النسي المنسي، **إلتهاء** بسكاليا (Divertissement) بالمجازية

الأنطولوجية عن هموم الوجود في ذاته. فالعلم المدني يتبدّى في مظهر «ثمار» **الشجرة الفلسفية** لديكارت من جهة كونه هو الذي تؤول إليه ثمار كلّ العلوم الأخرى ومحاصيلها. من هنا «الموسوعية» الظاهرة للعلم المدني لدى الفارابي. فهي موسوعية إجرائية يستتبعها حتميا منطق شيعوعة التشابه التناسبي المذكور، والذي يجعل من العلم المدني، ضمن كتاب «**الملّة**» أساسا، يشكل صعيدا لوحدة كلّ العلوم من حيث تناظرها وتماثلها وصورة تعالق جملة مواضيعها ببعضها البعض. وبذلك تكون الأنطولوجيا المدنية بمثابة علم جامع لكلّ الموجودات «من حيث أنّ هذا الكلّ هو نسبة الأشياء (في العالم، وفي النفس، وفي البدن، وفي المدينة) إلى بعضها» (ن.م.ص ٢٧). من ثمّ المعنى الحقيقي لمفهوم «رئاسة» العلم المدني حيال العلوم الأخرى، إذ هي رئاسة متأتية له من كونه قادرا تناسبيا تماثليا على القيام بوظيفة تعيين مرتبة ومنزلة كلّ الأشياء «من خلال إقحامها ضمن علاقات التناسب بحسب مراتب الخدمة والرئاسة» في المدينة.

ومن بين أهمّ وأخطر وظائف التناسب، تجدر الإشارة إلى وظيفة إنتاج «الرأي العام» في المدينة، وإنتاج الإعتقاد الملّي ضمنها بما يتلاءم مع طبيعة مراتبيّتها، وذلك عن طريق نحت مضامين التخيّل لدى أهليها. وههنا يكون مقام التذكير بتعاضد مبدأي المعروفية والسلطة السيطرية في إتجاه تدجين الخيال بالمدينة وترويضه معرفيا سلطويا معا، بواسطة استثمار مفهوم التناسب تحديدا. هذا يعني أن اكتفاء ثنائي المعرفة والسلطة بالتغذّي النظري والعملي والوجداني من «مجازية الوجود» كمفعول جوهري للنسي المنسي، يتولد عنه شبه حتميا توظيف بردغمية مفهوم التناسب التماثلي، في اتجاه رعاية وتزكية المجازية المدجّنة

والمروضة على مستوى التواجد المدني. فما نسميه اليوم، ومنذ هيجل على وجه التحديد، بالمجتمع المدني إنما هو، فارابيا وهيدغيريا معا، مشروع ميتافيزيقي ذو طبيعة انطو - تيولوجية، مهمّتها الرئيسية تتمثل في ترويض الملّة على مكابدة الحياة في اللاحقيقة، بما أن التأسيس الميتافيزيقي لكلّ سياسة إنما يستمدّ شرط إمكانه من قرار العدول الأصلي عن محاولة المعاشرة المباشرة لحقيقة الوجود ذاته. من ثمّ، الأهميّة القصوى والمصيرية لوظيفة «سياسة الخيال» في المدينة من طرف من تؤهّله شروط الرئاسة الفاضلة الفارابية لاستثمار معرفته السيطرية كنها ضمنها. ومن هنا أيضاً الطابع اللزومي لاقتران التعايش المدني في اللاحقيقة، وفي التيهان المجازي وفي الضلال الإستعاري، اقترانه باستهداف «تحصيل السعادة» جماعيا جماهيريا، كما سيكون شأن مجتمع الاستهلاك اليوم نسقيا.تعليل ذلك، أن الآراء المتداولة في الملّة لا يسمح لها بأن تكون كذلك (أي آراء متداولة)، إلاّ عندما تكون مماثلة لهيكل المدينة المراتبي، إذ أن الناموس الأساسي في هذا الصدد، إنّما هو أن «فهمنا للعالم منتظم بحسب فهمنا للمدينة» (ص ٣٠). بذلك يتّضح أن التناسب لم يكن سوى «آلية الاستحالة التي تقلب على الأشياء كنهها». لأن هذه الاستحالة لا تعدو أن تكون قدرة سحرية يمتلكها الإمام الرئيس أو الفيلسوف الملك، وتمكنه من الإقناع والتخييل عن طريق حذق أساليب البيان والتبيين وإجادة «التخييل بالقول لكلّ ما يعلمه». فعلم الرئيس التناسبي التماثلي من طبيعته إذن أن يفضي إلى ممارسة أخطر المهام السياسية على الإطلاق، ألا وهي مهمّة ترويض خيال الأمّة حتّى لا يتحرّك إلا في إطار منطق التشابه، أي في آخر التحليل، منطق «الدوكسا» اليونانية، أو بلغة عصرنا، منطق الأدلجة،

إنطلاقا من واقع احتكار تشغيل الأجهزة الإيديولوجية للسلطة، بمعزل عن كلّ طرح جديّ لإشكالية الحقيقة كحقيقة، لا كأدلوجة خادمة لنجاعة دوكسية سياسية اجتماعية اقتصادية ما. ولو اهتم ألتوسر بممارسة هذا اللون من الجينيالوجيا، لعثر على مبدإ لرسم الحدّ الفاصل بين العلم والإيديولوجيا، يكون أعمق وأشمل مفعولا من ذلك الذي وفرّه له المنهج الأعراضي السمتومولوجيا.

تبعا لكلّ ما سلف، يترادف العلم المدني للوجود مع علم وحدة جميع الموجودات تناسبا تماثليا بالنظر إلى مراتب الرئاسة والخدمة، فيتشكّل بذلك كنظرية للملّة وكمبدأ شرعنة لها كما هي، بما أن الملّة لا تدرك، في هذا السياق إلاّ كوصف للأشياء بتخييلها في «سلّم ما في المدينة من الملوك والرؤساء والخدم ومراتبهم» وبما أن مفهوم التناسب إنما هو مفهوم ميتافيزيقي في جوهره ووظيفته، وبما أن التخييل لا يكون ممكناً ومشروعا داخل المدينة إلا في حدود الإعتقاد بأن «كل شيء مشابه لكل شيء»، كما يعبر السيميائيون القدامى، فإن ذلك يقتضي التعامل المعرفي والعملي مع موضوعات قد جرذت من ذواتها فلا يبقى منها سوى صور لا مضامين لها ولا كثافة أنطولوجية لها: صور، خيالات، حكايات محاكاتية، وذاك من منطق مجازية الوجود الصميم، منطق السّكنى القارة أو الإقامة الجبرية في اللاحقيقة، حكما بأمر المجازية الاستعارية المتولدة عن تجذر النسي المنسي في تربة نوعي الحكمة النظرية والعملية.

غير أن هناك نتيجة منطقية أخرى من النتائج المباشرة للتغاضي عن البحث في إمكانية عشرة حقيقة الوجود في ذاته، هي أن علم الفيلسوف

- الرئيس - الإمام لا يمكن أن يكون علما حقيقيا بالحقيقة، بحقيقة الوجود، وإنّما قصاراه أن يكون علما بالحقائق الكلّية لخواص الموجودات أي في نهاية المطاف، علما مجازيا استعاريا تعويضيا أبتر ومعتلاً - فهو حينئذ علم غير أوّلي ولا منبعي ولا أصلي أصولي لدنّي، بل هو مشتق ثانوي ومن الطراز الدوكسي المحاكاتي، شأنه جوهريا شأن علم شعراء وفنّاني «جمهورية» إفلاطون إن لم يكن شأن المعرفة الظلّية لسجناء الكهف الإفلاطوني. من هنا مبدأ وجوب المرادفة بين صورة الرئيس بما هو عالم الحقائق الكلية وصورته كمخيّل أي كصانع للأقاويل التماثلية وبالتالي كمحاك حكّاء إذ أن علمه في كلّ الحالات مشتق من مفعول الإعراض عن حقيقة الوجود بما هو كذلك، إعراض تولّد عنه، تزامنيا كما رأينا، كلّ من مبدأ المعرفة ومبدأ السلطة وبالتالي مبدأ إمكان السيطرة على الوجود المدني معرفيا وسياسيا. معرفة إمام الملّة تفترض، إذن، استمرار مفعول الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، إذ أن حقيقة الأوّل لا يمكن أن تختزل في حقيقة الثاني، وإن كانت الميتافيزيقا قد أدمنت دائما على الوقوع في إثم الخلط بينهما، في زعم هيدغير.

لثانويّة علم إمام المدينة نتيجة هي في غاية الخطورة بالنسبة لما تريد هذه الخواطر الإنتهاء إليه، إذ أنّها تؤسسّ نهائيا لمبدء التجانس (Homogénéité) بين معرفة الرئيس بالحقائق وبين ممارسة حرفة التخييل المحاكاتي لديه وبين صنف معرفة سائر أفراد الملّة، في نفس الوقت. لا فرق في الطبيعة والجوهر بين أصناف المعرفة هذه. هناك، عندئذ، فضاء إبستيمي متجانس بين لون علم الحاكم ولون علم المحكومين لكون مصدر الاستيحاء واحد بالنسبة لكليهما ألا وهو مجازية الوجود القائمة على تجذر النسي المنسي. إن مصدر وحي الجميع ذو طبيعة شعرية

قصصية روائية خيالية. مصدر وحي الجميع شهرزادي تنبجس منه ما لا نهاية له من الأكوان والعوالم السردية الممكنة. فلا شرعية البتّة، حينئذ، لمطالبة الحكام والطبقات الحاكمة والمالكة والنخب المثقفة كما يقال، بحق التيمّز بأية أفضلية حقيقية عن «ديموس» المحكومين، لأن الجميع سواسية في حق وواجب مكابدة العيش في اللاّحقيقة. وهكذا تتمّ البرهنة على وجوب «إنزال» علم الإمام إلى مرتبة المعرفة الظنيّة التّخمينية الدوكسية. فيتغذّى الإمام أيضاً بظلال أنطولوجيا المتشابهات المتماثلات المتناسبات، ويمارس كبقية أفراد الملّة «ميميزيس» الاقتصاد السياسي للرموز والآيات والإشارات والعلامات (بلغة بودريار)، المنبثقة منطقيا عن تلك الأنطولوجيا المشتقة (Dérivée). وعلى الإمام أن يرضى بأن يكون هو أكبر المحاكين في مدينة المحاكاة والمحاكين. ذلك أن أنطولوجيا المتشابهات لا يمكن أن تنتج سوى أنطروبولوجيا محاكاتية ميطيقية، قد تكون على شاكلة تلك التي نظّر لها نقديا رونيه جيرار، والتي تقوم على تزكية الرغبة المحاكاتية (Le désir mimétique) ضمن المجتمع الإنسي، المفضية حتما إلى إستشراء «العنفية المعمّمة» في صيغة بلوغ المحاكاتية القردية إلى الأوج من قوتها فتنفجر في شكل إرادة تطهّر جماعي عن طريق ممارسة لعبة تعيين كبش فداء. عبر هذه السيرورة يتأسس المقدس الجماعي على العنفي في تمظهره الدوري كمونا وعلنا[1]. وممّا يدعم، في هذا السياق، الرغبة المحاكااتية ويشحذها قصوياً، هو تحديدا، تحويل وجودية الوجود المطلقة إلى

(١) رونيه جيرار:
Des choses cachés depuis la fondation du monde grasset /1978

شباك صيد معرفي وسلطوي وكسبي، تحويلها إلى ثالوث التآمر بامتياز وهو ثالوث **الفرعونية** كناية عن الطاغوت السياسي **والهامانية** كناية عن العلموت المعرفي **والقارونية** كناية عن الكسبوت الحيازي. وبذلك تعوض الكينونة في لا نهائية ممكناتها أي **كممكينونة** إلى سيرورة تعاضد عضوي بين الفرعونية السلطوية والهامانية المعرفية خدمة للرسملة (Capitalisation) القارونية كما هو الشأن نموذجيا اليوم ضمن ما يسمّى، بسخافة لا متناهية، بالنظام العالمي الجديد، أي في الحقيقة، نظام المتّصل فرعونية - هامانية - قارونية وقد تحوّل إلى همجية كوسموفاجية أنطروبوفاجية بيوفاجية... مطلقة. والمآل الطبيعي لاستحالة الكينونة كليّا إلى كسبوت، هو في جوهره حربي خرابي فنائي، لا يمكن أن يكون إلا استتباب نظام ما يسميه ميشال سار الطاناتقراطية أي نظام حكم كل عوامل الإماتة والإفناء.

ولعّل في كلّ هذه الاعتبارات تصديقا لمختلف الرؤى الأنطروبولوجية ذات المنحي الفلسفي القائلة بقيام الاجتماع الإنسي على إجرام ما، على عنف منطلقي ما، هو حيازة جورية لدى روسو[1] وهو صراع الموت والحياة بين السيادة والعبودية لدى هيجل[2]، وكنه اصطراعي مصلحي طبقي للمجتمع المدني لدى ماركس[3]... الخ. على

---

(١) روسو:

Discours sur l'origine de l'inégalité ... classique Garnier 2 P P. 66

(٢) هيجل:

Principes de la philosophie du droit Gallimard 1940. P217-269.

(٣) ماركس انجلز: الإيديولوجيا الألمانية - ترجمة فؤاد أيوب ص ٣٧٤ وتابعاتها - دار دمشق للطباعة والنشر ١٩٦٧

أنّ مالم يدركه رونيه جيرار، في هذا الصدد، هو أنّ أصل العنفية المحاكاتية إنما يضرب بجذوره في تربة أقدم وأعمق من تلك التي افترضها. أصل العنفية في سياقنا هذا، لا يمكن أن يكون إلاّ متزامنا مع حدثان الإعراض المنطلقي عن حقيقة الوجود، وتبعا لذلك، قرار تأمين الإكتفاء الذاتي الأنطولوجي للإنسان بسيادة نمط إنتاج وإعادة إنتاج وتوزيع واستهلاك مجازية منطق وأنطولوجيا المتشابهات المتماثلات. فحدثان الإعراض المنبعي حينئذ هو رحم العنفية بكلّ صورها وموادها ورتبها، إن لم تتوفّر بضعة شروط قد تكون كفيلة بتطويق مفعولها السلبي وتوجيهه إلى وجهة إيجابية نسبيا، كما ستأتي الإشارة إليه بعد حين.

ينتج عمّا سبق أنّ مدينة المتشابهات معرفة وممارسة، أو ما ندعوه بالمجتمع المدني إنما هو عنفي حربي جوهرا لا عرضا، في غياب الشروط التي سنذكرها، لأن «أهل المدينة الفاضلة، بل أهل المدن جميعا لا يعرفون من الوجود إلاّ تراتبه وذلك التراتب هو مضمون التخييل» وهذا يعني بالخصوص أنّ «الموجودات في العالم إنّما تبلغ إلى أهل المدن مخيلة في صيغ رتبها، وعلى أنّها هي الرتب لا غير، فتزول بذلك حقيقة الوجود وحقيقة الفعل وحقيقة المعرفة. فالوجود يستحيل من شيئية الأشياء التي تؤسس ثقتنا بالعالم إلى منظومة النّسب التي تعيّن لنا موضعنا من السلّم «الترابي» كما يعبر محمد محجوب (ن.م.ص. ٤١) إن الإعراض عن الحقيقة وجودا ومعرفة وفعلا، يقتضي دفع أبهض الأثمان ألا وهو استتباب العنفية المعمّمة بالقوة أو الفعل، لأنّ مبدأ «تحصيل السعادة» إلتهاء بها عن حقيقة الوجود بواسطة التغذّي بالنّسب والمتماثلات، لا يفضي إلاّ إلى ترجمة «محاكاتية المعرفة» إلى محاكاتية

سلوك وممارسة أفراد المجتمع المدني، ومن ثمّ إلى ترعرع أنطروبولوجيا الميميزيس العنفية.

بالإضافة إلى كلّ ذلك، فإنه يتّضح أكثر أن مجتمع «استهلاك» المتشابهات المتماثلات، أو مجتمع «وفرة» النسب التماثلية «السعيد»، ومن حيث كونه محاكاتيا، في كنهه، فإنّ ديدنه دائما أن يتماهى ويترادف كليّا مع مجتمع التمشهد المسرحي التمثيلي الذي من خصائصه الرئيسية الإعراض عن السعي إلى معرفة الأشياء في شيئيتها غير القابلة للاختزال تماثليا في سواها، والالتهاء بفلاحة وصناعة وتثقيف والإتّجار في ما يسمّى بـ«العلاقات البشرية» و«العلاقات العامة» التي هي مسرحية، «فناعية» في جوهرها، تسكنها الرغبة في الرغبة، أو الرغبة الميميطيقية مبتدأ وخبرا، وغالبا ما تقف عائقا أمام المعرفة الموضوعية بـ «المواضيع» غير القابلة للمسْرَحَةِ (Théâtralisation) مثلما تفطّن إليه ميشال سار في تحليله لأسس التضاد التنافري بين المسرح، من جهة، والشيء المعروف بحق، من جهة أخرى[1]. المسرح ههنا هو العدو اللّدود لموضوع المعرفة الحقيقية الخارج تعريفيا عن دائرة التّطاوس التنافسي القردي بين الفانيين. لا بل إنّ المسرح ليمثّل أهمّ عائق إبستيمولوجي (من منظور بيكون وباشلار مثلاً)، إن لم يكن أنطروبولوجيا أو حتى انطولوجيا أمام مسعى التعلّق، متعدّد الأبعاد وصيغ المقاربة، بالآليتيا (أي الحقيقة كلا إنحجاب بالمنطوق اليوناني) من جهة كونها اقتضاء ماهويا لتجاوز الدائرة المسرحية التمثيلية التي ديدنها نسخ الوجود وتعويضه بالخصائص التماثلية للموجود، وبذلك

(١) ميشال سار: Les cinq sens, Grasset / 1985. p58.

تتحول عشرة الكينونة ممكنيا جوديّا إلى مجرد تمثّل (Représentation) للكائن من جهة كونه مثولا حضوريا (Présencè مستمراً (=أو سيا أو باروسيا الإغريقية وAnwesenheit الألمانية) تحوله إرادة القوة المعرفية والسلطوية والكسبية إلى مجرّد موجود - في - متناول - اليد - رهن - الإشارة Zuhandenheit وVorhandenheit لدى هيدغير أي إلى مثول إمتثالي مطيع ومنصاع ومدجّن في خدمة تمثيلية العلاقات البشرية خصوصاً في شكلها **السمعبصر قراطي المسملج** (Médiacratie sémiologisée) الذي سينتهي ببعثه للوجود، وبالنظر إلى التّراكم التاريخي لتجارب وتنظيرات السياسة المدنية المسرحية عبر مختف العصور والأمصار، أئمة ملّة المتشابهات المتماثلات، ومهندسو «أفضل العوالم» الممكنة كورثة شرعيين لجملة مستتبعات قرار الإعراض عن أشكلة حقيقة الوجود ضمن أسلوب بديل في التفكير. بذلك تبدأ عصور الإحتراب المعمّم بين الجميع من أجل التملّك الكسبوتي للموجود المفضي بطبعه إلى استتباب النخاسة الشاملة معموريا واستشراء اللّصوصية النسقية والنفاقية الجيجاسية كوكبيا. ولنا فيما حدث إبّان ما يسميّه مهدي المنجرى «الحرب الحضارية الأولى» (أي حرب الـ٣٥ دولة ضد العراق) من سملجة بلغت أقصى حدود السماجة تضليلا مطلقا وتذويبا لكلّ واقع Déréalisation، خير مثال على ما يمكن أن تصل إليه المدن الراهنة من قدرة على مسرحة الخواء واللامعنى والتّهيلية وتتفيه كل ما تطاله أيدي مخرجيها خدمة لمآرب ثالوث النذالة المطلقة. فرعونية - هامانية - قارونية.

يتضح حينئذ أنّ المدينة الميتافيزيقية، في حقيقتها الأعمق، مدينة مجازية، إلاّ أنّها تستميت باتولوجيا (Pathologiquement) في التمظهر

بغير مظهرها الحقيقي عبر الزمان والمكان. وهي بذلك لا تفتأ تعمل على إحكام التطويق التّمامي والإحاقة الكونية بداخلها ومن حولها وبينها وبين سائر المدن، نبذا لخصوبة السيرورة الزمنية وقتلا للإبداعية التاريخية التي يمكن أن تتولد عن الممكنية اللاّنهائية للتاريخ والجغرافيا. هو ارتعاب«الرومات» و«الواشنطنات» و«اللندنات»... من المجازية البابلية الكثرية الإختلافية. ذاك من صنيع «الانغلاق الميتافيزيقي» (La clôture métaphysique).

لكن لسائل أن يسأل: هل ثمة حتمية منطقية و/ أو تارخية تجعل كلّ توظيف للعقل وللخيال في بناء وسياسة المدينة يمرّ بالضرورة على هذا الصّراط المستقيم من الإختزالية الأنطولوجية؟ هل هنالك ضرورة منطقية أو وجودية لأن تتماهى وتترادف المعرفة والسلطة السيطرية فينتج عن هذا الترادف وذاك التماهي تدجين لكلّ إبداعية فكرية وعملية ووجدانية بعقلها بعقال الرؤية المسرحية النفاقية للوجود (الممثل يسمّى «أوبوكريتاس» بالإغريقية، ومنها أشتقت مفردة «Hypocrite» (المنافق) الفرنسية، مثلاً)!؟ هل أن المدن قد بنيت لاتّقاء مفاجآت المكان والزمان بنفي كلّ آخرية اختلافية في الوجود وبتزكية «المواطنة المكيّفة بروكستيّا» ضمنها وممارسة الكومسوفاجية خارجها؟ ثمّ هل إن الفارابي قد كرّس نهائيا خيار التمدّن ميتافيزيقا على هذه الشاكلة؟.

هذا غيض من فيض التساؤلات الممكنة حول المصير التاريخاوي للمدينة بعامة ولمدننا نحن بخاصة. فرضية العمل التي تبنّيناها في مفتتح هذه الخواطر، تحضّنا حضّا على الإجابة بالسلب على مضمون هذه التساؤلات وذلك عن مبدإ ومزاج معا، وها هي ذي بعض عناصر التعليل الممكن لهذا الإختيار.

تاريخيا مدننا هي مدن «**الملل والنحل**» **والفرق بين الفرق** «لكنها أيضاً هي مدن البحث المتسميت عن «الفرقة الناجية» بوصفها مدن «التوحيد الميتافيزيقي» بإمتياز. وتاريخيا أيضاً كلّ مللنا ونحلنا وفرقنا قد مارست فعلا، في مكان ما وزمان ما ولديمومة ما، إنتاج معرفتها الخاصة وسلطتها الخاصّة. حينئذ يجب توضيح وتفسير هذه المفارقة العجيبة: مفارقة كون مدننا هي مدن توحيدية في اختلافها واختلافية في توحيدها. هي، بلغة أدق، توحيدية اعتقادا أو اقتضاء واختلافية تعدّدية واقعا. وبمعنى مّا يمكن القول بأن القضية الرئيسية للمعقولية العربية الإسلامية كانت ولا زالت هي قضية إمكان التوفيق بين التوحيد الإيماني الاعتقادي والاختلاف الواقعي التاريخي: أي بين التوحيد العمودي والتعدّدية الأفقية. فكيف يمكن أن يتأسس أنطولوجيا هذا التوفيق المصيري ذو الأهمية القصوى بالنسبة لمدننا راهنيا؟.

في حسباننا، أن في ضمنيات الفلسفة الفارابية، على سبيل المثال لا الحصر، ما به يمكن أن يشرّع هذا التأسيس، فكيف ذلك؟ انطلاقنا سيكون ممّا نسميّه مع الأستاذ محجوب بـ«التردّد الميتافيزيقي» (ن.م.ص.٥١) بين مضموني الفصل السابع والفصل العاشر من كتاب «أراء أهل المدينة الفاضلة» حيث أنّ الغرض الإشكالي قد تكرّر ضمن الفصلين ممّا قد يدّل على وجود «تعثّر» ذي معنى بليغ في فكر المعلّم الثاني. وقد أرجع الأستاذ محجوب مأتى هذا التعثّر إلى تردّد الفارابي أمام القرار الميتافيزيقي القاضي بنسيان حقيقة الوجود أو الله «نسيانا ليس أبلغ للتعبير عنه من تكبيله بسلسلة من الفيوضات لا تنفك تنحطّ إلى أن تصل إلى العقل الفعّال» (ن.م.ص. ٥٣) بحيث يتأسس مبدأ تكريس «النسي المنسي» في مجالي الفلسفة الأولى والفلسفة العملية (وكذلك في

مجال «البويطيقا» بمعنى الإنتاج الإبداعي عموماً). أمّا محتوى هذا التردّد فهو ذلك القابل للتكثيف في هيئة تواز لسبيلين يشكلاّن أسلوبين متباينين أشدّ التباين في التعامل مع حقيقة الكينونة، هما **سبيل التصور**، من جهة وسبيل الحروف، من جهة أخرى، وهو ما قد يذكّر بتوازي سبيلي الحقيقة والدوكسا في قصيدة بارمينيدس، علما بأن الوعي بالتباين بين هذين السبيلين يوجد لدى أكثر من فيلسوف إسلامي(١).

سبيل التصوّر يقتضي هدم كلّ وساطة كلامية مفاهيمية مقولية بين العقل والوجود، لأنه يقتضي وجود عشرة أولية أصلية صامتة بينهما، عشرة هي بمثابة «حريّة انعطاء الذهن والوجود إلى بعضهما» وتفضي إلى الامتحان الصامت بعلاقة المباشرة الخطرية بين الفكر والكينونة، علاقة مباشرة بالمعنى اللانهائي الماقبل والما بعد وسائطي (ن.م.ص ٧١). فهي حينئذ السبيل إلى ممارسة كلام آخر ممكن، وإلى معرفة فجرية عذرية أصلية خصوصية لعلها من النوع «الذوقي» أو «الكشفي» أو «المجالسي»، باصطلاح النفري، ينعطي فيها الفكر للكينونة وتنعطي فيها الكينونة للفكر ضمن مجال التوالد المتعاصر فيما بينهما، توالد هو حريّة انبساط (Déploiement) الألفة الغريبة والغربة الأليفة فيما بينهما، بمعزل كلّي عن هذر وثرثرة و«لوغوريه» (أي اسهال كلامي) معرفة النّسب والمتشابهات المتماثلات والتأسيس التسببي التعليلي الميتافيزيقي...

أمّا سبيل الحروف فهو ذلك الذي سلكه الفارابي في مفتتح «كتاب الحروف» تحديدا، عندما رادف بين الوجود وما يسميّه بـ«الثبات والدوام

---

(١) د. عبد الأمير الاعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، مثلاً عند الغزالي ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء» أي ذلك الذي تسميه «أوسيا» أو «باروسيا» اليونانية لتعني به «الحضور المستمّر». وهو ذاته ذلك الذي يخبر عنه حرفا إن وأن في العربية ترجمة لـ«أون» و«أن» اليونانيتين. يقول الفارابي: «وموضع إنّ وأنّ في جميع الألسنة بيّن. وهو في الفارسية كاف مكسورة حينا وكاف مفتوحة حينا. وأظهر من ذلك في اليونانية «أن» و«أون» وكلاهما تأكيد، إلاّ أنّ «أون» الثانية أشدّ تأكيدا، فإنه دليل على الأكمل والأثبت والأدوم. فلذلك يسمّون الله، «أون» ممدود الواو. وهم يخصون به الله، فإذا جعلوه لغير الله قالوها بـ«أن» مقصورة. ولذلك تسمّي الفلاسفة الوجود الكامل «إنّية» الشيء. وهو ماهيته. إلاّ أن حرف إنّ وأنّ لا يستعمل إلاّ في الإخبار فقط دون السؤال»[1]. وفي سياق قريب من هذا، يرادف الفارابي بين «الإنيّة» بمعنى الوجود الأكمل والأدوم والأثبت وبين «الجوهر» و«الذات» اللّذين يتعلّق بهما سؤال «هل». في نفس السياق، تنزاح الإنيّة لتقترب من معنى ما يسمّيه الفارابي بـ«المشار إليه» ترجمة حرفية لـ«توتودي تي» الإغريقية. وبذلك ينفتح وينفسح سبيل حروف مختلف الأسئلة حول «المشار إليه» محسوسا أو غير محسوس: أي حروف «ما» (= الماهية)، «كم» (= الكمية) «متى» (= المتائية) «أين» (= الأينية) «بماذا»، «عمّاذا»، «لماذا»[2]... إلخ. وبذلك تكتمل عملية تعويض سبيل التصور بسبيل الحروف عند الفارابي، تكثيفا رائعا لكليّة تاريخ الميتافيزيقا في بضعة أسطر.

---

(١) الفارابي: كتاب الحروف، ص ٦١.
(٢) الفارابي: ن.م.، ص ٦٨.

سبيل الحروف هي، حينئذ، تلك التي تضطلع بمهمّة «بروميتية فاوستيية أوديبية» بمعنى ما، تتمثل في الجرأة على اتخاذ قرار نسيان السبيل الأولى، وقرار تجاهلها بفتح أفق الاستعاضة المجازية الاستعارية عنها بتسلسل الوسائط والعلاقات والنسب، وانبجاس الكلام الطوفاني والتضخّم المقولي وسيرورة المفهمة النسقية على الطريقة الهيجلية، مثلاً. فهي سبيل تستمدّ شرط إمكانها من قرار غلق أفق التصور، أي قرار العدول عن استئناف أشكلة حقيقة الوجود كوجود والإلتهاء بمعالجة آثاره وخواصّه. على ذلك ينبني مبدأ المعروفية والمعقولية الميتافيزيقية نظرا وممارسة. فأفق المعروفية ينفتح، عندئذ، بعملية غلق أفق المعاناة الحرّة المباشرة لمعنى الكينونة. المعروفية تنطق بقرار إسكات الوجود، وبذلك تبدأ أنطولوجيا المتماثلات ومنطق النسب والعلاقات والمحمولات والقضايا ذات المعنى، كما يقال، وإبستيمولوجيا التفسير العلّي أو البنيوي أو الجدلي، وعلوم العقلانية التكنولوجية والعقل الأداتي الوسيلي وانطروبولوجيا المحاكاة وسياسة التواجد المدني بقيادة الثالوث فرعونية - هامانية - قارونية، واقتصاد الرسملة الكسبوتية، وعلوم التواصل السمعبصر قراطي... إلخ.

فرضيتنا تقضي بتأويل تردّد الفارابي بين السبيلين من جهة كونه حدسا عبقريّا بإمكانية انبعاث فكر ممكني جودي يستجيب للماهية الممكنية الجودية للوجود ذاته، ويزلزل أرضية المماهاة المذكورة أعلاه، بين المعرفة والسلطة لأنّ مثل هذا الفكر الممكني هو وحده القادر على ذلك، وبالتالي فهو وحده القادر على تحرير المدينة من دكتاتورية الثالوث التآمري المذكور. واعتقادنا أنّ أمر إمكان مثل هذا الفكر إنما هو خيار أنطولوجي مصيري بالنسبة للإنسانية جمعاء وليس أمر حذلقة

كلامية موضوية. وهو خيار لا يزال ينتظر المبادرة الفكرية الحضارية من قبل كلّ الشعوب، وخصوصاً ما تسمّى بالثالثية منها، للتعامل معه جدّيا. وقد يكون المنطلق الفلسفي لهذا الأمر هو تردّد الفارابي، تحديدا، شريطة أن يحفر هرمينوطيقيا كما يجب. وها هنا يكون مقام شرح ما أشرنا إليه مجرّد إشارة من شروط إمكان الانبناء الصحّي الإيجابي للمدينة وللمجتمع على مجازية الوجود، على وجه التحديد. من هذا المنظور البديل، سيكون لمجازية الوجود ممكنّيا معنى هو من الإيجابية والخصوبة بحيث يمكن أن ينسف ويفكّك مجمل ما عرف إلى حدّ الآن من مرتكزات نظرية وعملية للمجتمع المدني ولأسلوب المواطنة داخله ولطبيعة تعالق الأبعاد الوجودية والمعرفية ضمنه. فكيف ذلك يا ترى؟

إذا صحّ أنّ حقيقة الوجود «تطلب» معرفيا كلاميا «فلاتدرك» بتعبير المسعدي، فإنّ كلّ شروط إمكان الادّعاء الدغمائي الوثوقي لامتلاك الحقيقة النهائية لأي شيء، بأيّ منهج كان ذلك، وضمن أيّ شكل من أشكال التعبير الثقافي كان، تفقد نهائيا وبرهانيا كلّ شرعيّتها العرفية المعروفة. وبما أن مبدأ المعروفية والمعقولية قائم كلّيا على مجازية الوجود وليس على حقيقته، كما أسلفنا، فإن ذلك يستتبع منطقيا موت كلّ دغمائية ممكنة في أي مجال من مجالات التعبير الثقافي: فلسفة، وعلما ودينا وفنّا وأخلاقا وسياسة واقتصادا... إلخ. وبناء عليه، فإنّ تردّد الفارابي يقتضي، فيما يقتضيه، تنسيبا (relativisation) كليّا ونهائيّا لمنتوج ولمناهج انتاج كلّ نشاط فكري وعملي ووجداني إنسي، وبذلك تنتفي كلّ شرعية على إحتكار أي بعد من أبعاد الإنسان لحقّ أو واجب التعبير عن ذاته بكيفية إرتوازية.

وهكذا يتأسس فلسفيا مبدأ الإنفتاح اللآنهائي لكلّ الآفاق أمام كلّ ملكات وأبعاد الإنسان، وكلّ إنسان، وعلى حدّ سواء، ودونما أدنى استثناء، للتعبير عن ذاته، وفقا للمنطق الخاص لكلّ ملكة ولكلّ بعد على حدة. وفي قضية الحال، أي في سياق التساؤل عن نوعية العلاقة الممكنة بين المدينة والممكنية الإبداعية فيها، فإنّ ذلك سيعني، مثلاً، أن الأنطولوجيا المدنية قائمة كليّا، من حيث حقيقة مبدأ قيامها نفسه، على اللاّحقيقة، أي على التيهان المجازى مبتدأ وخبرا، وبالتالي فإنّ المدينة التي تروم التفقّه فيها إنّما هي خيالية مجازية في جوهرها أي مدينة طوباويّة ماهويا تجهل حقيقة موقعها الطوبولوجي من الوجود وأوكرونية (لازمنية) ماهويّا تجهل صيغة تأكينها الزمني ضمنه، وذلك على الرغم من كلّ الادعاءات المخالفة، من قبل مختلف الفلسفات السياسية والأخلاقية والاجتماعية التي ما برحت توهم بإمكان إرساء شرعية إمامة المدينة على معرفة حقيقة كلّ من الإنسان والوجود.

مجازيّة المدينة الخيالية تنتج إذن مجازية الأنطولوجيا المدنيّة، وهذه تستلزم منطقيا ووجوديا النّبذ النهائي للأحادية الوحدانية في ممارسة الرئاسة والسياسة، ونبذ مركزية الإمامة، ونبذ التّمركز الكسبوتي الرأسمالي للثّروات ضمن المدن اليسارية، (أي الغنية) بلغة الفارابي[1] كما تستدعي لونا من الأنطروبولوجيا التي من شأنها أن تؤسس المباينة الخلافية الاختلافية بين المجتمع والدولة، قد تكون إلى حد ما، على الأقل، على شاكلة تلك التي نظّر لها بيار كلاستر في كتابه «المجتمع ضدّ الدولة». علاوة على ذلك، فإن خيالية المدينة تفترض نبذ كلّ صور

---

(١) الفارابي: كتاب الملّة، ص ٥٥.

الإقصاء والاستبعاد مبدئيا داخلها، بما أن كلّ مقوّماتها وكلّ متساكنيها وكلّ شرائحها إنّما تتغذّى سواسية من مجازية الوجود، لا فضل ضمنها حينئذ لصنف من مواطنيها على آخر، إلاّ بمقدار استعداده الحقيقي لتحاشي الادّعاء الدّغمائي لامتلاك الحقيقة والتّفرعن والتّهتلر والتّستلن بمقتضى ذلك.

الأساس الفلسفي لهذه الاعتبارات مشتقّ من كون التردّد الميتافيزيقي الفارابوي قائم على حدس استباقي عبقري بدلالة الفرق الأنطلوجي بين الكينونة والكائن كما أشكله هيدغير. بيد أنّ الجميع يعرف أن هيدغير قد عيب عليه، تحديدا، غياب فلسفة سياسية وفلسفة أخلاقية تقومان على هذا الفرق الأنطلوجي. حتى إنّ هيدغير نفسه قد اعترف بهذا الغياب وبرّره نسبّيا[1] وزعمناها هنا، هو أنّ إشكالية الفرق الأنطلوجي لدى هيدغير لا تكفي لوحدها للإيفاء بالغرض السياسي والأخلاقي بل تحتاج إلى أشكلة ألوان أخرى من الفرق الاختلافي، نقترح صياغة البعض منها كالتالي:

الفرق الأنطلوجي بين الكينونة والكائن يتخصّب أكثر ويتجذّر أكثر بتحويله إلى فرق تيو - أنطولوجي بين الله والكينونة والكائن باعتبار أن الله «ليس كمثله شيء» إسلاميا، ولا يشترك، ذاتا وصفات، في شيء مع أيّ شيء، كما يرى الفارابي[2]، وبما أن الكينونة في الفرق الأنطلوجي الهيدغيري **«ليست شيئاً ممّا هو كائن»** ومع ذلك فهي **منعطفة على**

(١) هيدغير: Réponses et questions - Mercure de France 1977 - P57-63.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٩.

الكائن دائما، لذلك وجب احترام «**المسافة**» بين الله والكينونة وبالأحرى الكائن، مخافة الوقوع في **التوثين الميتافيزيقي**، على حدّ تعبير جان لوك ماريون[١]. بالفرق التيو - أنطلوجي يحترم الطّابع ما وراء الكينوني للألوهية (صيغة من صيغ الإبيكينا تس أوسياس التي للخير الأسمى لدى إفلاطون) بوصفها المصدر المطلق للجود المطلق (الله «جوّاد» لدى الفارابي) وبما أن الجود الحق لا يكون بالمتكرّر والمترادف والمتجانس (وهي صور من الشحّ والتقتير الأنطلوجي) وإنما بالأصالات الفريدة منقطعة النظير إطلاقيا، وجب، عندئذ إرفاق الفرق التيو - أنطلوجي بفرق آخر هو نتيجة مباشرة له ألا وهو **الفرق الكائني** (أو الأنطيقي Ontique) الذي من شأنه أن يزكّي ويدعّم أصالة وفرادة كلّ كائن على حدة بالنسبة لكلّ الكائنات العينية والممكنة وهي لا متناهية الكم والكيف وصيغ التعالق فيما بينها وجوبا.

وبمقتضى هذه الفروق المتلازمة الثلاثة كيف سيكون أمر علاقة الإنسان وميدنته بمصدر الجود ما بعد الإنطولوجي؟ إنّه سيستتبع بالضرورة وجود فرق رابع نسيمه بالفرق اللاهوتي الناسوتي أو الفرق التيو - أنطروبولوجي الذي من شأنه، تحديدا، إعطاء مشروعية طريفة وخصبة قصويا لما كنّا أشرنا إليه أعلاه من إشكاليات التوفيق بين التوحيد العمودي للمصدر المطلق للجود من جهة، وبين الكثرية الإختلافية الأفقية التي تميّز التواجد المدني تاريخيا في الإطار العربي الإسلامي. مؤدى الفرق التيو - انطروبولوجي، في هذا السياق، سيكون

---

(١) جان لوك ماريون: Jean Luc Marion: L'Idôle et la distance - Ed. granet. 1977.

في شكل شرعنة (Légitimation) للربط العضوي بين اقتضاء التوحيد التنزيهي المطلق (على الشاكلة الاعتزالية والفارابية مثلاً)[1] للألوهية الجودية من جهة واقتضاء التعدّدية الاختلافية الدائمة ضمن التواجد المدني، بمعنى أن التوحيد التنزيهي الحق للألوهية يقتضي بالضرورة المعرفية والوجودية والوجدانية الإشراك بكلّ ما عداها على وجه الإطلاق، وبالتالي يقتضي الإشتراك التعدّدي الاختلافي بين الجميع، وسواسية، في التغذي إيجابيا من مجازية الوجود: معرفة وممارسة وحساسية، وذاك، في حسباننا، من المضامين الأخصب لكلمة التوحيد الإسلامية، **لا إلاه إلا الله**. أي لا إلاه **أفقيا**، نسفا لكلّ مبدإ استعلاء بين الناس واستئثارا بشرعيّة الوجود من دونهم، إلاّ الله **عموديا** إرساء **للمسافة التنزيهية المطلقة** بين مصدر الجود المطلق وسائر ما عداه. فالإشراك الإشتراكي المطلق أفقيا يغدو من المقتضيات الركنية الأساسية لعقيدة التوحيد الإسلامية عموديا. وبذلك يتأسس فلسفيا واجب التواضع الانطولوجي القائم على الفروق الأربعة المذكورة والاستئناف اللاّمحدود للبحث من قبل الجميع دونما أدنى إستثناء. كما يتأسس **أنطو - تيولوجيا** مبدأ التعدّدية **الإختلافية الديمقراطية والتداولية الشورية والترافدية الاجتماعية والإبداعية الحرة في** كلّ مجالات التأنسن، ومبدأ الاشتراك الحقيقي الفعلي، بين الجميع في تقرير المصير الجماعي للوجود المادي والمعنوي بواسطة التوزيع العادل لثمار العرق النظري والعملي والوجداني للبشر.

أمّا من منظور فارابيّ، فإنّ التواجد المدني الاختلافي يستقي

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٧.

مشروعيته من تعدّدية معاني ودلالات «**الوحدة**» (في «كتاب الواحد والوحدة»)[1] و«**العقل**» (في «رسالة في العقل» أساسا) و«**الوجود**» (تأثرا بقول أرسطو في هذا الصدّد) و«**المدينة**» (مثال «المدن غير الفاضلة بأنواعها)، ممّا قد يفتح كلّ آفاق تجديد وتنويع القول فيها جميعا بكيفية لا محدودة إلا بحدود تحريم الدغمائية الاختزالية. وذلك بتعميم التنسيب الميداني النهائي على كلّ معرفة وكل سلطة مع ممكنة Possibilisation لهما دائمة، من خلال ممكنة العقل والممارسة والحساسية.

يتّضح حينئذ أن التعددية الاختلافية الديمقراطية ليست مجرد إفراز عرضي صدفوي لبعض التجارب التاريخية لبعض الشعوب «المحظوظة»، على مايبدو، بانتمائها إلى «العالم الأوّل» بدءا وهميا بتجربة الشعب اليوناني في مرحلة قصيرة جدّا من مراحل تاريخه، لا ولا هي لعبة مسرحية يتقنها جيدا كهّان العقل الكسبوتي الرأسمالي ومجتمعات التمشهد ومنطق الإعلان، حقّ لمفكّر بحجم هيدغير أن يعلن صراحة شكّه في أن تكون هي الحلّ لتأزم الإنسية القصوى في حقبة استتباب «**الحاقة** Gestell» وإنما هي اقتضاء تيو - أنطولوجي، يقتضيه مشروع التلاؤم الإنسي مع الثراء المطلق لجودية الوجود ويستلزمه مشروع التحقيق الواجب لكرامة الإنسان من خلال ترجمة المتّصل: **حريّة - مساواة - تعلّق بالحقيقة** إلى واقع اقتصادي اجتماعي سياسي تربوي ثقافي... إلخ.

---

(١) الفارابي: ن.م. ص.٤٣.

الفصل الثالث

ملاحظات حول
إشكالية الممكن لدى لايبنتس

ملاحظات حول
إشكالية الممكن لدى لايبنتس(*)

... وبما أن هناك لا نهاية من الأكوان الممكنة ضمن أفكار الله، وأنه لا يمكن أن يوجد منها سوى كون واحد لا غير، وجب حينئذ أن يكون ثمة سبب كاف لاختيار الله يجعله يلتزم بهذا الاختيار وليس بذاك.

لايبنتس: المونادولوجيا - الفقرة ٥٣ -
Ed.E.Boutroux Delagrave 1970.

المعروف المعهود عن فيلسوف «المونادولوجيا»[١] أنه انتهى به المطاف الفلسفي إلى طرد الممكن من دائرة أنطولوجيا الكائنات الصلبة في واقعيتها أو في احسن الأحوال، إلى تهميش دوره المعرفي والوجودي ضمنها بحيث يترادف مع لون من ألوان العدم إنْ لم يكن العدم ذاته. كما اشتهر عنه الشعار القائل (شبه غزّاليا) بأنه ليس في الإمكان أحسن ممّا هو كائن بالفعل، وإن عالمنا هذا وكما هو إنما هو أفضل العوالم الممكنة على الاطلاق، وأن الشر ذاته فيه، إنما هو مجرد «ظاهرة» غموض، لها وظيفتها المبررة والتبريرية المعقولة ضمن «التيوديسية» العامة (Théodicée) - الأمر الذي جعل فولتير، مثلاً، يسخر

(*) نشر بالمجلّة التونسيّة للدّراسات الفلسفية - العدد العاشر - أفريل ١٩٩١ - ص ص ٥ - ٣٠.
(١) سيصدر صاحب المقال ترجمة لكتاب المونادولوجيا.

بكيفية شرسة من مواقف شخصية «بنغلوس» لسان حال التفاؤلية الفولفية - الليبنتسية اللامشروطة، في رواية «كنديد». وهكذا يبدو أنه بالوسع، دون أن يرتطم المرء بأية قضية من قضايا الضمير، إدراج الفلسفة المونادولوجة ضمن تيارات الضروراوية (Nécessitarisme) المنطقية والفلسفية كما دشنها بارمينيدس إلى أن بلغت أوجها مع الهوبسية والسبينوزية والهيجلية والماركسية الخ... مرورا، بالطبع، بالتيودورية والميغارية عموماً وبالرواقية بصفة أعم[١]...

إلا أن فعل التفلسف الأصيل قد اعتاد منذ ولادته على الوعي بخصائصه الجوهرية إساءة الظن مبدئيا في كل صيغ الإجماع المتماهية، في أغلب الأحيان، مع السبات الوثوقي، من مثل ذلك الذي أخّر الاستفاقة النقدية لكانط كل ذلك التأخير، على سبيل المثال - ولا غرو في ذلك، إذ أن الدغمائية، فلسفيا، إنما هي دائما مخطئة وإن أصابت...

من خلال الإعتبارات التالية، سنحاول تشخيص الموقع النسقي Le lieu systématique، بلغة هيدغير، لإشكالية الممكن في فلسفة لايبنتس بوصف الموقع النسقي لمشكل ما إنما هو السياق الفلسفي الذي يرسم مسبقا اتجاه ومدى اتساع التساؤل[٢]، وذلك حتى نختبر درجة شرعية هذا المعروف المعهود إلى حد السماجة:

---

(١) راجع:

Vuillemin J.: Nécessité et Contingence -l'aporie de Diodore et les systèmes: philosophiques. Paris, Minuit, 1984.

(٢) Heideggeer: De l'essence de la liberté humaine - Introduction à a philosophie, Gallimard, 1987, p.193.

فلسفة لايبنتس تختصّ، من بين شبيهاتها من فلسفات الشمول النادرة نسبيا، بأن أية معالجة لأي مفهوم فيها أو لأية مقولة منها إنما تستدعي بالضرورة المنطقية والوجودية معا، الأخذ بعين الإعتبار، المشرعن نظريا وإجرائيا، لبقية الجسم المفاهيمي والمقولي، أي لكلية «المدونة الأفكارية» (Corpus idéel) ذلك لأن كل مفاهيم وأفكار هذه الفلسفة المتميزة، متواشجة عضويا فيما بينها، يحيل بعضها إلى البعض الآخر، لا إحالة إعتباط أو تخمين ظني، وإنما إحالة اقتضاء عقلي صارم المنطلق والتمشي والغائية، وإن كان ذلك في إطار نمط من العقلانية استحدثه لايبنتس إستحداثا - ولعل الشكل الذي اتخذته هذة الإحالة هو ذلك الذي وصفه ميشال سير، في أطروحته حول نسق لايبنتس، بقوله «هو مجموعة مرتّبة ومتعددة الخطوط (multilinéaire) من التسلسلات المتقاطعة[١] مما قد يوحي بأن طراز العقلنة الذي استثمره ليبنتس يشبه كثيراً ما يسمى اليوم بالعقلنة الشبكية أو الجدولية «Rationalisation en réseaux ou tabulaire» التي من خصائصها، مثلاً، الإستعاضة عن «مركزيات» كل من التفكير التحليلي الميكانيكي والتفكير الجدلي وأحادية العلية لكليهما، الإستعاضة عن ذلك بتدبّر تعددية «قمم» (Sommets) الشبكة وترابطها فيما بينها بواسطة جملة من «السبل» (Chemins) الصادرة عنها والواردة إليها[٢] بحيث يقع التركيز، إبان سيرورة إنتاج المعرفة، على البنى العقلائية بين القمم والسبل وليس

---

(1) Serres M. Le systhème de Leibniz et ses modèles mathématiques, Paris, PUF. 1968, p.18.

(2) Serres M.: Hermes, I, La communication. Paris, Minuit, 1968, pp.11-35.

على مضامين العناصر أو الحدود في حد ذاتها. وهو لعمري ما تسعى إلى الإستفادة منه اليوم قصويا المناهج البنيوية المعاصرة في مختلف حقول الوقائع الإنسية على وجه الخصوص. من هنا قد تكون الحداثة لا بل المعاصرة العجيبة للآيبنتسية، كما سنرى بعد لأي.

هذه الخاصية المهيمنة على مختلف تضاريس فلسفة لايبنتس يمكن أن تعتبر بمثابة الإنجاز النموذجي الفعلي لمثل أعلى ما برح يشكل ديدنا قارا، إن ضمنيا وإن بصفة صريحة، لأهم الفلسفات التي رأت النور ضمن «الإبستيمية» الحديثة وذلك على الأقل منذ أن أضحى مفهوم النظام الترتيبي (l'Ordre) هو المفهوم الأركيولوجي أو هو «الماقبلية التاريخية» (L'a priori historique) لتشكيلة العرفان (Configuration du savoir) في العهد الكلاسيكي - أي المفهوم الذي يتيح للماتيزيس (Mathésis) كنظرية عامة في النظام أن تمفصل وترتب مختلف معارف الانسيكلوبيديا فيما بينها، مثلما بين ذلك فوكو[1] علما بأنه كان للايبنتسية نفسها أعظم الدور في نحت ملامح هذه الماتيزيس التأسيسية وذلك باقتراح مشروع «لغة الكتابة الكونية» - (caracteristica universalis Lingua)، مثلا[2]. ذلك المثل الأعلى هو عندئذ توفير الحد الأقصى من «النسقية» و«الإتساق الداخلي» للمنظومات الفكرية، بوصف هذا الحد الأقصى قد يكون هو الإسم الآخر لسيرورة إحاطة العقلانية الشمسية الواعية بذاتها، وبصفاتها الماهوية، بكلية الكيانة تعليلا وتحديدا من

(1) Paucault: Les mots et les choses Paris, Gallimard, pp. 98 - 110, 1966.

(2) Belaval Yvon: "Sur la langue universelle de Leibmiz", in Langue et languages de Leibniz à l'Encyclopédie, ouvrage collectif, Paris, 10/18 pp. 45 - 51. 1977.

أجل التحكم في شروط إنتاجها - ذلك ما حاولت العقلانية الكلاسيكية تجسيده على يد أمثال ديكارت وسبينوزا ومالبرانش ولايبنتس وكانط وفشته وهيجل... وكل من هؤلاء الفلاسفة قد عبر، بطريقته الخاصة ولحساب نسقه الفلسفي الخاص[1]، عن هذا الاقتضاء المطلق، تنظيرا وممارسة. ولعل سعي البعض منهم إلى توخّي شكل البرهنة الرياضية الهندسية (more geometrico demonstrata) صراحة (هوبس، ديكارت، سبينوزا لايبنتس...) إنما هو أبلغ دليل على مدى جدية ذلك الإقتضاء لديهم...

من جهة أخرى، ربما يكون في سمة النسقية التي تميزت بها العقلانية الكلاسيكية تبرير ضروري (لكن تبقى مسالة «الكفاية» مطروحة، بلغة الرياضيين) لتركيز البعض من كبار دارسي تاريخ الفلسفة، من أمثال مارسيال غيرو (M.Guéroult) (بل يبدو أن هذا الأخير قد تعلم اقتضاء النسقية من كانط ذاته) على ضرورة ابراز البنية العقلية لنسق فلسفي ما، واكتشاف السيرورة الفكرية التي انتجته والتي بها يتأسس ويعلل ذاته بذاته في كلية مكوناته وفقا لمنظومة علاقات

(١) بالنسبة لديكارت راجع مثلاً:

Raisons qui prouvent "L'existence de Dieu...", in Méditations, Spînoza: l'Ethique, Paris, Gallimard, 1954.

Spinoza: L'Ethique, Paris, Gallimard, 1954.

- في رسالة إلى الماركيز دي اسبتال يصرح لايبنتس بأن ميتافيزيقا كلها رياضية. راجع:

Encyclopédia universalis, Article "Leibniz" Vol. 9, p. 883.

- فيما يتصل بالنسقية لدى كانط. راجع:

Fichte: Théorie de la science. Paris, Aubier, 1964. Introd.

Hegel: Phénoménologie de l'esprit, Paris, Aubier. P. 8.

منطقية موحّدة بين جمّاع أطروحات النسق الفلسفي الواحد(١). لأن ما يعني الدارس ليس استعراض الشروط غير الفلسفية التي قد تكون حدّدت ظروف وكيفية ولادة فلسفة ما، وإنما هي الدلالة الفلسفية التي عليه إعادة بنائها لكي يفهم فلسفيا تلك الفلسفة، وذلك بالافلاح في الكشف عن عناصر جهاز العلل المستخدم فيها وفحص علاقات القرابة البرهانية المستثمرة ضمنها من أجل ابراز «البنية» التي لا مندوحة لكل فلسفة حقيقية من أن تسعى إلى تشكيلها، مع مراتبية الحجج والقرائن العقلية التي تدخل في تكوينها، والقوة الاستدلالية التي تقطنها والتي تعبر عن نفسها لزوميا في هيئة **معمارية** (architectonique) قائمة الذات هي حوصلة استنتاجية لمدى قدرة التعقّل والعقلنة داخل فلسفة ما، وهو ما ينآى بالفلسفة عن ان تكون مجرد معرض للأفكار والآراء المتناثرة والمتنافرة - بهذه المثابة، عوضا عن أن يتوخّى مؤرخ الفلسفة **التطابق التعاطفي** مع الحدس الأولي لفلسفة ما (تطابق هو، في أغلب الأحيان، موهوم لكونه ما يفتأ ينصبّ على الحدس الشخصي للمؤرخ نفسه)، عوضا عن ذلك يشمّر عن ساعد الجد لبناء **«تكنولوجيا الانساق»** التي

(١) انظر مزيدا من تفاصيل هذا التمشي في المؤلف الجماعي:
Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage à M. Guérouer, Paris, 1964.

بالنسبة لسياقنا الخاص انظر:
Gueroult: Dynamique et métaphysique leibniziennes, Paris, Les belles lettres 1934.

راجع أيضاً مقالا في هذا الصدد صدر في:
Revue de Métaphysique et de morale, Paris, Janvier 1947, pp. 55-78.

يبدو أنها قمينة وحدها بأن ترسي حوارا عقليا بين عقول ناضجة - وذلك من أهم وظائف البيداغوجيا الخصوصية للفلسفة عموماً - لكن، مع ذلك يظلّ إطار **المثالية الجذرية** لهذا التوجه الغيروي، مثارا للتساؤل والنقاش النقدي...

فيما يتعلق بنسق لايبنتس، وبالدستور المعرفي، والانطولوجي للممكن ضمنه على وجه التحديد، فإنه يبدو أنه علينا أن نيأس من إمكانية الإتكاء على مركزية مفهومية ما أو محورية حجية ما، لواقع التواشج الشامل بين كلية عناصر النسق، كما لمحنا إليه أعلاه - لكن على العكس من ذلك تماما، إن هذا الواقع من شأنه أن ييسر لنا مهمتنا بدلا من أن يعيقها، كما قد يظهر لأول وهلة - ذلك لأن التّرابط بين مختلف مكونات وأبعاد فلسفة لايبنتس في شكل تواصل السبل الرابطة بين القمم في النموذج الشبكي المذكور، يجعل البداية بأية قمة من قمم النسق، مسألة اختيارية اعتباطية (arbitrium est initium) كما يعبر ميشال سار، قاصدا حرية ومشروعية أية بداية في شأن التعامل مع الانظومة اللايبنتسية...

هذا ما يمكن أن يبرر جعلنا «**قمة الممكن**» بمثابة المفهوم المركزي البردغمي، بتعبير توماس كيون، للايبنتسية، وذلك ولو بصفة وقتية ريثما نتعرف على دستوره الحقيقي ضمنها.

قد لا يضاهي درجة تواتر وورود مصطلح «الممكن» أو مرادفاته مثل الماهية، الحقيقة الخالدة...، ضمنيا أو بكيفية صريحة، عبر أهم التصانيف الفلسفية لفيلسوفنا (بغضّ النظر عن الكتابات المنطقية والرياضية والتاريخية والدينية...) مثل «**خطاب في الميتافيزيقا**» (١٦٨٦)

و«**المحاولات الجديدة حول الفهم البشري**» (١٧٠٣)، (ردّاً على «محاولات» جون لوك في نفس الصدد)، و«التيوديسية» (١٧١٠) و«**مبدأ الطبيعة والرحمة**» و«**المونادولوجيا**» (١٧١٤) علما بأن «التيوديسية» وحده، من بين المؤلفات الفلسفية الكبرى قد نشر في حياة لايبنتس، إن لم نحتسب البحوث العلمية الشبابية[١] - قد لا يضاهي هذه الدرجة إذن سوى مفاهيم «**الجوهر البسيط**» و«**المونادة**» و«**التناغم**» ومبادئ عدم التناقض والاتصالية والأفضل والسبب الكافي والعلل الفاعلة والغائية...

ولا غرو في ذلك، فإن كل هذه المفاهيم والمبادئ إنما تربطها علاقات قرابة برهانية تشكل جوهر النظام المونادولوجي ككلّ - ولعل الاشغال الجارية حاليا بهدف تطبيق التكنولوجيا الاعلامية على أعمال لايبنتس، تحت اشراف اندريه روبينيه (A. Robinet) كفيلة بتثبيت هذه الفرضية علميا[٢]. غير أن سياقات وكيفيات استخدام هذا المصطلح بقدر ما هي متنوعة، مما قد يوحي بوجود اختلافات متفاوتة العمق والاهمية بين مختلف حقوله الدلالية، لكن يتضح أن هذا وهم من الأوهام إن نحن أخذنا بعين الاعتبار الجدي «**المنظورية**» (Le perspectivisme) المتأصلة في الفلسفة المونادولوجية والقاضية بجعل تعدد زوايا وأوجه النظر لنفس الشيء عامل اثراء بديع ولا يعوّض لسيروورة استذهانه وفهمه

---

(1) G. Martin: Leibniz - logique et métaphysique (Paris, 1988, p. 28). Ed. PUF.

(٢) انظر سلسلة Monado 74 - Philosophie et informatique مثلاً Vol ٣ دراسة مقارنة ونقدية لخصائص الجوهر بالاستناد إلى العملية الإعلامية Monado 74. تقديم إيفان بلافال. طبع Vrin.

الفهم المستوعب لأكثر ما يمكن من ابعاده وملامحه، شأن تعدد زوايا النظر لنفس المدينة يوهمنا بأننا بصدد النظر لمدن متعددة بتعدّد تلك الزوايا المنظورية - هو مفعول المنظورية يتيح توحيد التنوّع والكثرة وتنويع وتكثير الوحدة وفقا لاهم مقتضيات اللايبنتسية[1]. ذلك شأن تعدد الحقول الدلالية للممكن في شبكة تمفصلات هذه الفلسفة...

على أنه يمكن إجمال التنوع المنظوري لمقولة الممكن اللايبنتسي في صيغ التمظهر الثلاثة التالية:

١ - وجهة النظر الأنطولوجية.

٢ - وجهة النظر المنطقية المعرفية.

٣ - وجهة النظر الأخلاقية الدينية.

مع وجوب ملاحظة كون هذه الصيغ إنما يفضي بعضها إلى البعض الآخر تناغميا مثل كل شيء لدى لايبنتس (موسيقار الفلسفة دون منازع!)، وما تصنيفنا لها بهذه الكيفية الا بمقتضى هم ميتودولوجي بيداغوجي خالص. ولنتعرف الآن على مفاد هذه الصيغ بالترتيب:

I. وجهة النظر الانطولوجية:

قد يكون شأن الممكن عموماً هو نفس شأن الكينونة كما حاول فحصها ارسطو: انه «ليقال بمعان كثيرة» لكونه هو «رحم» التعددية الدلالية بامتياز - فهو يقال بمعنى الامكان العقلي البحت الذي لا يخضع

(١) يبدو أن لايبنتس كان أول من أدخل مفهوم «وجهة نظر» في الفلسفة - انظر مثلاً: للايبنتس الموتادولوجيا - الفقرة ٥٢ - ص ١٧٠ - وكذلك «خطاب في الميتافيزيقا» ف .IX - ص ٣٧ Ed. Vrin - ١٩٧٩.

لسوى مبدإ عدم التناقض الداخلي، ويقابله تناقضيا بهذا المعنى المستحيل. ويمكن أن ننمذج عن هذا المعنى بـ«الأمثولات الرياضية» (Les idéalités mathématiques) بلغة دوسنتي - ويطلق بمعنى «الماهية» في مقابل «الوجود» ليدل على مبدأ «استذهانية الأشياء» (قابليتها للفهم principe d'intelligibilité)، وقد يتضخم معناه في هذا السياق، فيصبح بمثابة حقيقة الأشياء ومبدأ وجودها والاحق منها بالوجود الحقيقي شأن «مثل» أفلاطون - وقد يطلق ويراد به «مفارقيا» (paradoxalement) «الحقيقة الخالدة» في ضرورتها المنطقية في مقابل حقائق الواقع - وهو يستثمر في سياقات المنطق المقامي اليوم (logique modale) ويرمز له بالحرف (M) في مقابل الضرورة ويرمز لها بالحرف (L) (أو = M وL) فيقترب معناه حينئذ من معنى «الاتفاقي» و«العرضي» و«الصدفوي» (Contingent). وقد يقال بمعنى «الوجود بالقوة» و«الكمون» في مقابل الوجود بالفعل والتجلي الواقعي الملموس، الخ... ولقد حدد الإستعمال الفلسفي الدلالات الرئيسية التالية لمصطلح الممكن، نوردها لتوفير المزيد من الدقة:

الممكن مقولة أساسية من مقولات الصيغة المقامية (La Modalité) توظف لخدمة سياقات موضوعية وأخرى ذاتية:

١ - موضوعياً: يكون ممكناً ما يستجيب للشروط العامة المقتضاة من قبل نظام واقع ما أو من «ناموسية» معطاة ما (normalité donnée).

أ - ينعت بالممكن «مطلقيا» أو «منطقيا» ما لا يفضي إلى تناقض.

ب - ينعت بالممكن فيزيائيا:

١ - ما يستجيب للشروط العامة للتجربة (كانط: نقد العقل الخالص 218.A. و265.B.)

٢ - ما لا يدخل في تناقض مع أية واقعة أو مع أي قانون أثبت اختبارياً.

٣ - ما هو محتمل (احتمالي) (Probable)، قليلاً أو كثيراً (كورنو: الاحتمال الرياضي يصبح حينئذ بمثابة وحدة قيس للامكان الفيزيائي - وما يكون مستحيلا فيزيائيا يترادف عندئذ مع اللاّمحتمل لا نهائيا (l'infiniment improbable).

ت - وينعت بالممكن أخلاقياً:

١ - ما ليس مضاد لأية قاعدة أخلاقية،

٢ - وما ليس مضادا لأي قانون سيكولوجي أو سوسيولوجي شديد الرسوخ.

ث - ينعت بالممكن ما هو بالقوة وليس بالفعل - هذا المعنى لا يعثر عليه إلا ضمن العرض التاريخي للمذاهب الفلسفية القديمة باستثناء الحالات التي يتطابق فيها هذا المعنى مع المعنى «أ».

٢ - ذاتياً: و- يسند الامكان إلى ما لا يعرف قائله هل أن ما يقوله صائب أو خاطئ، سواء تعلق الأمر بالماضي أو بالمستقبل أو باللازمني - وهذا شأن الفرضيات الرياضية أو الفيزيائية التي تشكل «قانونا ممكنا»-

ج - بالمعنى النسبي، يرادف الامكان «المحتمل» في «س»، لكن مع درجة أدنى في اضفاء اليقين (assentiment)، إذ أن ما يكون ممكناً جداً

قد يكون، في نفس الوقت، ضعيف الاحتمال - في كل هذه التحديدات، أنظر معجم لالند[1]...

فكيف يا ترى يفهم لايبنتس الممكن؟ عنصر إجابة أول يمكن أن يتمثل في القول بأن فيلسوفنا قد استثمر «الامكان» بكل هذه المعاني ودونما شك بغيرها، وفقا لتنوع السياقات في سيرورة بنائه للنسق المونادولوجي - لكن ألا يوجد لديه توظيف مهيمن وأكثر تواتر نسبيا لدلالة محددة للممكنية؟ الإجابة، نعم، ولنر الأمر عن كثب:

لنتمثل ممكناً ما - أنه لن يكون كذلك إلا عندما تحترم كيانته مبدأ عدم التناقص، على الأقل داخليا[2]. فلنخضع ممكننا لهذا المبدأ إذن - إنّ تصوّره الآن لا يحتوي على تناقض داخلي - بالإضافة إلى ذلك، لنتصوره بسيطا، أبسط ما يمكن أن يكون، أي لا أجزاء له، ووحيدا فريدا، بمعنى أن لا نتمثل ممكنات أخرى لا من بين يديه ولامن خلفه تحدّه من أي جانب - عندئذ سيمتدّ ممكننا إلى ما لا نهاية له فيكون بذلك لا نهائيا، بل ويكون اللاّنهاية ذاتها لا محالة - ثم ان بساطته ووحدانيته ستجعلان منه كائنا «مطلقا» بكل معاني النعت، وخصوصاً بمعنى أنه لا يقيده شيء قط ولاشيء يعطل امتداد ممكنيته لتشمل كل شيء على الإطلاق، فيكون بذلك ما منه يصدر كل شيء وما إليه يرجع كل شيء، لكونه سيكون وجوبيا منبع كل الممكنات، أي منبع ما لا نهاية له من الممكنات...

---

(1) Lavande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie (Paris, PUF, 1972, p. 795).

(٢) لايبنتس: **المونادولوجيا** - ن.م.ف. ٣١. ص ١٥٧.

وهكذا نكون قد انطلقنا، شبه لعبيّا، من أبسط كيانة ممكنة لننتهي إلى أكمل وأخصب كينونة ممكنة، دونما أدنى خروج عن لغة «الممكن» ومنطقه - لكننا نكون، في نفس الوقت، قد قمنا بحوصلة كلية للمونادولوجيا اللايبنتسية، بجعل الممكن في مقام مبدأ تشكّلها - فكيف ذلك؟

إن ممكننا المنطلقي، الذي تخيلناه شبه اعتباطيا متوخينا فقط المبدأ الإقتصادي القاضي بتحقيق الأقصى بالأدنى (وهو المنهج الذي يمكن أن يعد من بين أهمّ فتوحات اللاينتسية في الرياضيات والميتافيزيقا: (Méthode du maximum et du minimun)[1]، سرعان ما فرض علينا جملة من الخصائص الملازمة له منطقيا ووجوديا. ذلك لأن مرورنا إلى الحد الأقصى من المنطق الداخلي للممكن جعلنا ننتهي إلى هذه الكيانة الإستثنائية التي يسميّها الرياضيون الطوبولوجيون بـ«الفرادة» (Singularité) لسبب بسيط وهو أن ماهية ممكننا التي تجعل تصوره منطقيا في مستوى كيانته العقلية المحضة، تستدعي تزامنيا وجوده الضروري - لأن هذا الممكن ليس شيئاً آخر سوى «الله» بوصفه هو الكائن الوحيد الذي فيه «يتماهى ممكن الوجود مع واقع الوجود، بلغة الفارابي - يقول لايبنتس في هذا الصدد...» وهكذا فإن الله وحده (أو الكائن الضروري) له امتياز أن يوجد وجوبيا عندما يكون ممكنا[2] يكون ممكناً بمعنى عندما لا

(١) لايبنتس **خطاب في المتافيزيقا** - ف. ٥. ص. ٣٢ - مفهوم بساطة السبيل الإلاهية في خلق أخصب المفاعيل بأقل الأسباب تكلفة.

(٢) لايبتس: **المونادولوجيا** ف. ٤٥. ص. ١٦٥.
كدلك خطاب في **الميتافيزيقا** ف. ٢٣. ص ٦٨.

تشتمل ماهيته على تناقض داخلي كما في المعنى «أ» من تحديدات معجم لالند - لأن التناقض الداخلي هو العدو الأوحد للممكن من جهة كون التناقض هو الذي ينسف كل شروط إمكان الوجود بأية صيغة كان هذا الوجود - وبهذا الإعتبار، تكون بدايتنا الإفتراضية قد ألقت بنا في قلب إشكالية البرهان الأنطولوجي على وجود الله كما تم تناولها لدى ابن سينا وانسلم وديكارت، مثلاً - يقول لايبنتس في امتداد قوله الآنف: «... وبما أنه لا شيء يمنع إمكان ما لا يشتمل على أية حدود أو أي نفي وبالتالي على أي تناقض، فإن هذا وحده يكفي لمعرفة الله قبليا، ولقد برهنا على ذلك أيضاً بواقعية الحقائق الخالدة..»[١]..

لكن لسائل على علم كاف بمبررات رفض كانط التعامل مع الكينونة من جهة كونها **«محمولا»** من بين سائر المحمولات الممكنة، بدلا من أن تكون «وضعا» (position)، لهذا السائل أن يسأل عن شرعية هذا المرور العقلي الاستنباطي من فكرة مجردة عن الممكن إلى وجود المطلق ذاته. والجواب هو أن **فكرة** الممكنات يمكن أن تفضي منطقيا إلى **فكرة** إلاه قادر على إنتاج الممكنات دونما حاجة إلى افتراض حتى وجود منبع للممكنات[٢] - إلا أن المسألة تختلف عندما يتعلق الأمر بواقعية الممكنات، حينئذ يجب أن تتأسس هذه الأخيرة على شيء موجود وواقعي - لكن، بموجب الناموس العام لكل الممكنات، فإن الممكن الذي هو الله لا بد له من أن يتحقق **مباشرة**، بينما لا يمكن لبقية الممكنات اللامتناهية العدد والتنوع أن تتحقق إلا **بصفة غير مباشرة**،

---

(١) لايبنتس: **المونادولوجيا** - ن.ف. ون.ص.

(٢) تعليق أميل بوترو على المونادولوجيا - ص ١٦٣. الإحالة رقم ٢.

وبالتحديد تتحقق عن طريق تدخل الممكن الالاهي الذي تقتضي الدرجة القصوى لكمال ماهيته الوجود الضروري...

ولقد حرص لايبنتس على أن يعيد صياغة البرهان الانطولوجي الكلاسيكي على وجود الله، وذلك بأن جعله يتحدث بلغة الممكن (وهو ما كان قد فعله ابن سينا من قبله) - لأن الربط التقليدي بين المحمول والموضوع في البرهان المذكور، لا يبرهن، في حقيقة أمره، إلا على وجود إفتراضي بينما عندما يتمّ التركيز، مثلما فعل لايبنتس، على إثبات إمكان الموضوع فإن هذا الوجود الإفتراضي الإحتمالي يستحيل إلى وجود ضروري مطلقيا. يقول ليبنتس شارحا مفترضات هذه المسألة: «...هناك أفكار صائبة وأخرى خاطئة وفقا لكون الشيء الذي يتعلق به الأمر ممكناً أو غير ممكن - ويمكن أن نفخر بامتلاك فكرة عن الشيء، عندما نتحقق من امكانه - وهكذا فإن البرهان المذكور (يعني البرهان الأنطولوجي) أعلاه، يفيد على الأقل، بأن الله موجود بالضرورة إن هو كان ممكنا، وهو ما يشكل امتيازا رائعا للطبيعة الإلاهية، أن لا تحتاج إلا إلى امكانها أو ماهيتها لكي توجد فعليا، وهو ما يسمى، على وجه التحديد، «الكائن بذاته» (Ens a se)[1] - وبذلك يكون فيلسوفنا قد أدخل تجديدا مهما حتى على هذه الإشكالية القديمة الملاكة، مثلما كان دائما شأنه مع كل ما يطاله فكره الخلاّق - مما جعل البعض يصفه، عن صواب، بكونه «المبدع والموسوعي»، في نفس الوقت و«أقدم وأحدث الفلاسفة»[2] في نفس الآن، لكون لايبنتس هو فيلسوف المصالحات

(١) لايبنتس: خطاب في الميتافيزيقا - ف. ٢٣.. ص. ٦٨ - ٦٩.
(٢) باكس كليمان: انسيوكلوبيديا. م.م.ص. ٢٨٢ - ج ٩.

الإبداعية الشاملة بين كل أبعاد التراث وكل أبعاد الحداثة، فيلسوف «السلم المستديمة»، بلغة «كانط»، والوفاق بين مختلف «الملكات» و«الكليّات» يرفض المسح الديكارتي للطاولة والدونكيشوتية الشكّية ولا يرى شياطين مخادعة في كل مكان، وإنما يلتقط نحليا الرحيق من كل الورود قديمها وحديثها، والنتيجة أنه كان مبدعا في كل شيء حظي باهتمامه (ميتافيزيقا، منطق، رياضيات، فيزياء، جيولوجيا، قانون، تاريخ، علاقات دولية، تيولوجيا...) وكان نادر النظير في كل ذلك...

صورة الأمر، أن إلاه لايبنتس، من جهة كونه مرشح لأن يكون هو السبب الكافي الوحيد والأخير لكلية الموجودات والماهيات[١]، بوصفه يشكل الجوهر الأسمى الأوحد والكوني والضروري المشتمل على كلية الحقيقة الموضوعية الممكنة، إنما هو **«مجرد نتيجة للكائن الممكن»**[٢] لا تحده حدود قط - ذلك لأن توسع ممكن ما لا يعرقله سوى تواجد ممكن آخر على نفس الصعيد المنطقي والأنطولوجي، إذا ما تعارض نمو الأول مع نمو الثاني - لكن، في قضية الحال، نجد أن خارج ممكن الله لا يمكن أن يوجد ممكن آخر قادر على الدخول في منافسة معه «على نفس الخط»، بتعبير بوترو[٣] - لذلك فإن ممكن الله يحقق بالضرورة المطلقة أو المنطقية أو الهندسية أو الميتافيزيقية (وكلها نعوت مترادفة لدى لايبنتس) كل ما يشتمل عليه من ماهيات أي الكمال الأقصى واللانهائي...

---

(١) لايبنتس: المونادولوجيا - ف. ٣٧ و٣٨ و٤٣.

(٢) لايبنتس: ن.م.ف. ٤٠.

(٣) تعليق بوترو - ص ١٦٢.

وهكذا يمكن أن نخلص إلى استنتاج كون الممكن يمكن أن يصبح بمثابة «الرحم الإشكالي» الذي يلتقي ضمنه التوالد المفاهيمي «للمونادولوجيا» في تصاعده من تعريف المونادة (بداية انطولوجية من الأبسط اطلاقيا) إلى حدود شرعنة الكيانة الالاهية ماهية ووجودا (من ف.١ إلى ف. ٤٨)، مع البداية التيو - انطولوجية لـ«خطاب في الميتافيزيقا» (من ف.I . إلى ف VIII)، مع بداية القسم الأول من «التيوديسية»[١]، مثلاً - وهذا يعني، فيما يعنيه أنه بالوسع جعل «الممكن» في مقام الأساس الأنطولوجي الذي يمكن إعادة بناء كلية المنظومة المونادولوجية عليه - لأن هذه الأخيرة يمكن لها أن تتبلور كليا بين حدين ممكنين هما الممكن في ابسط مظهر له، وليكن ذلك أية مونادة قبل الخلق، من جهة، والممكن القصوي وهو الله كنموذج للكمال الوجودي والمعرفي والأخلاقي - والممكنان، بمعنى ما، يمكن أن يكونا نفس الشيء إذا عرفنا أن الله هو الأدنى لأن كل شيء متأت منه وهو الأقصى لأن كل شيء راجع إليه - كل الأصعدة الأخرى وأصناف الكيانة الأخرى يمكن أن تتوزّع في الفضاء اللانهائي الفاصل بين هذين الحدين (ان صحّ الحديث عن«الحد» ها هنا)... مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه...

على أن حديثنا عن ما يشبه «الممكن الأدنى» من جهة كونه يمثل أبسط صور الكيانة باطلاق لا يمكن أن يكون، في مناخ فكري لايبنتسي، حديثا عن العدم أو عن المستوى «الصفر» في الكثافة الأنطولوجية، أو حتى عن مجرد صيغة من صيغ الكينونة العقلية المحضة - وهنا تكمن طرافة لا بل«**ثورية**» النظرية اللايبنتسية في

---

(١) لايبنتس: التيوديسية - ف.١.ف.٧ إلى ١٠.

الممكن، إذ قد يتضح، بمعنى ما، أنها ثورية لا فقط بالنسبة لما سبقها من النظريات في نفس الصدد، بل أيضاً بالنسبة للنظريات اللاحقة إلى يوم الناس هذا... عجزا على استثمار الفتح اللايبنتسي في هذا المجال...

وفعلاً، إن الممكن لدى لايبنتس قد بلغ من الأهمية حدا جعله يلعب دور «المعيار» الذي يقيّم به الواقع لأنه مرتبط عنده بمنطق أزلي أبدي غير مخلوق، بخلاف ما هو عليه الحال لدى ديكارت مثلا[1]، يعتبر مبدأ أساسيا من مبادئ المنطق (الصوري على الأقل) مثل مبدأ عدم التناقض، يعتبره مبدأ «انطروبومورفي» بأكثر المعاني جذرية، يخضع له عقل وفهم الإنسان كإنسان لكنه لا يلزم الخالق في شيء، ولا يمكن أن يكون مرتكزا أنطولوجيا ضروريا لتجلي الكينونة بإطلاق، وذلك لوجود فرق في الطبيعة والجوهر بين طراز الفهم الانسي وطراز الفهم الالاهي - فالأول نهائي محدود والثاني لا نهائي ولا يمكن أن يكون النهائي، بأية حال من الأحوال، وحدة القيس بالنسبة للانّهاية[2]، وإن كان هناك وجه للتشابه والتقايس فهو قائم في مستوى طبيعة الارادة لدى الإنسان ولدى الله، لأنها لا محدودة في الحالتين[3] وبيّن بذاته أن هذا الإعتبار إنما يندرج ضمن الأطروحة الديكارتية الأعم والقائلة بالخلق الالاهي الحر والمستمر لكل شيء، وبالأخص للحقائق الضرورية والخالدة[4]...

---

(١) Belaval: Leibniz critique de Descartes - Paris, Gallimard, 1960n p. 371.

(٢) ديكارت: «رسالة إلى الأب ميلاند (أورده بوترو ص ١٦٦) والله لا يمكن أن يكون مجبرا على جعل عدم اجتماع المتناقضات صحيحا. وبالتالي يمكن له أن يفعل العكس».

(٣) ديكارت: **التأملات** - التأمل الرابع م. م. ص ٨٧.

(٤) ديكارت: رسالة إلى الأب مرسان - أورده بوترو ص. ١٦٦.

أما لدى لايبنتس، فالأمر يختلف كليا - فهو يرى بأنه لا فرق، على صعيد الماهية، بين فهمنا وفهم الله ولا حتى بين كل المخلوقات وبين الله، وإنما الفرق يثوي في مستوى الوجود أي في مستوى درجة النمو والتحقق - فالماهية الالاهية متحققة كليا تعريفيا وبالضرورة (مما يذكر بـ «الفعل المحض» الأرسطي)، بينما ماهية المخلوق عموماً إنما هي في طريقها للتحقق بصفة مستديمة، ولن تستطيع بلوغ التحقق الكلي لأن ذلك سيمر بها إلى اللانهاية[١]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبخلاف ديكارت الذي يستبعد الممكن عن منطقة الفهم الالاهي[٢]»، فإن لايبنتس، على العكس من ذلك تماما، يرى بأن الله هو «بلاد الممكنات»[٣] (Le pays des possibles)، وإن الممكنات اللاّمتناهية كمّا وتنوّعا إنما تمثل، على وجه التحديد، مواضيع ومضامين تعقل الله - فالله الذي هو «محض نتيجة للممكن يغدو هو منبع كل الماهيات أو الممكنات أو الحقائق الخالدة، بالاضافة إلى كونه هو منبع كل الموجودات الذي بدونه لا يوجد أي واقع في الممكن ولا حتى الممكن ذاته[٤]. وبوصف الممكن كذلك، أي كجزء لا يتجزّأ من الكينونة الالاهية، فإنه سيتمتع لا محالة بدستور انطولوجي متميز. فهو أوّلا، وكماهية، سيسبق الوجود منطقيا وزمنيا إن جاز التعبير (بحكم أسبقيته على الخلق عموماً)، على عكس ما يرى ديكارت في هذا الشأن عندما

---

(١) لايبنتس: **المونادولوجيا** - ف٦١ - ص.١٧٧.

(٢) بلافال: ن.م.ص. ٣٧٢.

(٣) لايبنتس: **رسالة إلى أرنو**، أوردها باكس كليمان في ن.م.ص. ٨٨٧.

(٤) لايبنتس: **المونادولوجيا** - ف. ٤٣.

يعاصر بين الماهية والوجود بربطهما عضويا بالفهم الانسلي وبمنطق هذا الفهم[1]. ثم إن الممكنات اللاّنهائية تعريفيا ستفيض لا نهائيا أيضاً على الموجودات وتتخطّاها كمّا وتنوّعا، بوصف الموجودات لا تعدو أن تكون حصيلة «اصطفاء» من بين الممكنات وفقا لتطبيق الله لمبدأي السبب الكافي واختيار الأفضل في لحظة التمرير من دائرة الممكن إلى دائرة الوجود[2]. ثم أن الله نفسه لن تكون له أية سلطة على طبيعة الممكن لكون هذ الأخير لا يخضع لسوى مبدأ عدم التناقض الذي يتمتع باللزوم الضروري المطلق بالنسبة للإنسان والله معا[3]...

الله إذن هو «بلاد الممكنات» اللانهائية - كمّا وتنوّعا - كمّا لاستحالة أن يكون في فهم الله (ولا حتى ضمن العالم المخلوق) فراغ أو عدم لتعارض ذلك مع الكمال الالاهي ومبدأ الأفضل القاضي بتفضيل الوجود على العدم في كل الحالات - وتنوّعا وفقا لمبدأ التميز الكوني (principe des indiscernables) الذي يقتضي أن لا يوجد كائنان متشابهان بصفة كاملة في الوجود الممكني أو الفعلي[4]، وبما أن افتراض الملء الشامل (في الله وفي العالم) ضروري[5]، فإن ذلك يعني إمكانية أن يلعب مبدأ الاستمرارية principe de continuité دوره الشمولي في الربط بين كل درجات الكينونة من ابسطها إلى أكثرها تعقيدا، ومن ادناها كثافة

(١) بلافال: ن.م.ص. ٣٧٢ الإحالة رقم ٤.
(٢) لايبنتس: ن.م.ف. ٤٦ و٥٣.
(٣) تعليق بوترو - ص. ١٦٤، الإحالة رقم ١.
(٤) لايبنتس: ن.م.ف.٩.
(٥) لايبنتس: ن.م.ف. ٦١.

انطولوجية إلى أثراها - وتطبيقا على ميدان تعريف اشكاليتنا المتعلقة بفحص دستور الممكن لدى لايبنتس، فإن ذلك يعني أن الممكن، في هذا السياق، لا يمكن أن تكون له أية علاقة بالعدم أو بمايشبهه (مثلا، كينونة اسمية أو كيانة عقلية لا وجود لها خارج العقل الانسي...) - فالممكن اللايبنتسي بمجرد كونه يقطن الفهم الالاهي يجب أن يستمد من الالوهية ذاتها بعض خصائصها، ومن بين أهمها **الوجود** الفعلي بكيفية ما - وهنا تكمن ثورية نظرية لايبنتس في الممكن المشار إليها أعلاه. ولسوف يتبين لنا ذلك بصفة أوضح بالمقارنة مع البعض من بين أهم النظريات في هذا الصدد تحديدا أو فيما يقاربه من منظور الحقل الدلالي أو الإشكالي...

وفعلاً، فلقد كان المفهوم السائد والمهيمن للممكن، وذلك عبر كلية تاريخ الفلسفة تقريباً إلى حدود لايبنتس (مستثنى exclu) وإلى ما بعده وصولا إلينا، وهو المفهوم الذي يرادف بين الممكن والدونية الانطولوجية، وذلك في صيغة «**الدوناتون**» الأرسطي[1] والدوناتون في هذا السياق، تتصف به «**الهيولى**» أو **المادة الأولية** materia prima من حيث هي «وجود بالقوة» (دوناميس) من طبيعتها أن تتلقى **سلبا** شروط مرورها إلى «الفعلية» أو الوجود بالفعل» (اينرغيا = effectivite) عن طريق الحصول على شيء من **الصورة** (أيديا أو مورفيه أو سكيما) - والدوناميس الأرسطية، في حقيقتها، إنما هي تناسخ لاقرار أفلاطون، على مضض مفهوم جداً من طرفه، بكيفية من كيفيات الوجود للعدم

(1) Aristote: Métaphysique. 06.1048 a. 25 (Paris, Vrin, 1970).

تتمظهر في صيغة «الآخر» (توتاتيرون)[1]، سعيا منه إلى الخروج بالفكر من طوطولوجيا المعادلة البارمينيدية المماهية بين **الكينونة الواحدة والثابتة** وبين **الفكر المطابق** وبين **الخطاب الآليتيائي** (نسبة إلى الحقيقة بمنطوقها اليوناني)، ومن مآزق نفي العدم باطلاق وبالتالي جعل الحديث عن مشتقاته مثل الكثرة والصيرورة والتغير والحركة بمثابة دوكسا لا تسمن ولا تغني من جوع معرفي، موضوعها اللاشيء ومحكوم عليها بأن تكون من اللاشيء وإليه[2] - وبجعل «الآخر» ضمن أجناس الكينونة (= الحركة والسكون والهوية والآخر والكينونة ذاتها)، تحمل أفلاطون مسؤولية اقتراف جريمة «قتل الأب» رمزيا (أي قتل بارمينيد) حتى يشرعن مجرد الحديث عن أخطاء السفسطائي وتشبثه بصيد اللاشيء[3] (لأنّ البارمينيدية عاجزة منطقيا عن تفسير وجود الخطا وقد يكون حتى وجود الحقيقة، لأن هذا التفسير يفترض وجود «تماسف» Distanciation داخل الكينونة). أما أرسطو فلقد كرس الجريمة الفلسفية في الواقع بأن تجاسر على تاسيس **علم** للحركة والتغير(برمينيديّا، هذا تناقض ضمن التعبير نفسه) بعد أن تحايل على التحريم البارمينيدي المتعلق بالتعامل مع العدم، بأن أقر بأن «الكينونة تقال بمعان كثيرة» (في بداية ميتافيزيقا «غما» و«أتا») (تو أن ليغيتاي «بلاكوس»)[4] وهو ما فتح الباب نحو

---

(١) Platon: Le sophiste - 258C - 25% (Paris, Flammarion, 1969).

(٢) نص «قصيدة»برمينيد ضمن كتاب ميشلين سوفاج حول برمينيد طبع - ١٩٧٣ - ص ٥٤.

(٣) أفلاطون: ن.م. ٢٥٥٦ - ٢٥٤٢.

(٤) أرسطو: ن.م.

إمكانية الحديث عن كيفية في الكينونة مثل تلك التي تخصّ **الممكن كوجود بالقوة** (اذنِ فهو المعنى «د» في معجم لالند)...

هذا الطراز من الكينونة يتولى ارسطو ادراجه ضمن جرده لجملة المعاني الرئيسية الممكنة للكينونة في «ميتافيزيقا» «إتا» = E، حيث يقول: «الكينونة، في أخص معانيها تقال بمعان كثيرة: لقد راينا أولا، الكينونة بالعرض، ثم الكينونة كحقيقة ويقوم الخطا ضدا لها بوصفه لا كينونة، علاوة على ذلك، هناك الانماط المقولية، أي الجوهر والكيف والكم والموقع والزمن وكل صيغ دلالة الكينونة المماثلة، وهناك أخيرا، خارج كل هذه الأصناف من الكائنات، الكينونة بالقوة والكينونة بالفعل[1].

ولقد أبرز هيدغير قيمة هذا الجرد، محوصلا الدلالات التي يشتمل عليها كالآتي: السؤال الموجّه للفلسفة أو للميتافيزيقا عموماً وللميتافيزيقا القديمة، على وجه الخصوص هو: **ما الكائن؟** (تي تو أون؟ =)، وهو سؤال يستفهم عن الكائن ككائن في اشمل معانيه (أون إي أون). وهذا الكائن، كما رأينا، يقال بمعان كثيرة، خلافاً لما كان يعتقد بارمينيد - غير أنه يمكن حصر هذه المعاني في أربعة زوايا نظر هي، ١) - الكائن كما يتمظهر من خلال المقولات (الجوهر: تودي تي = الكيف: بويون، الكم: بوسون الموقع: بو)، ٢) - والكائن من حيث هو هكذا أو هكذا (توأون كاتا سومبيبيكوس)، ٣) - والكائن من حيث كينونته - ممكناً (son être possible) وكينونته - فعليا (effectif) (تو اون كاتا

(١) هيدغير: **في ماهية الحرية** - ن.م.ص. ٨٢.

دونامين كاي اينرغيان)، ٤) - والكائن من حيث كينونته حقًا وكينونته باطلا(توأون أوس أليتس كاي بسودوس)[١] - على أن ارسطو يبادر بإقصاء المعنيين ٢) و٤) من مجال دراسة الميتافيزيقا لأن ٢) يتعلق بالأعراض الغير مستقرة على حال البتّة، مما يقرّبها من دستور «اللاشيء»[٢]، وليس هناك علم ممكن بالأعراض كما أنه ليس هناك علم بالأفراد وإنما بالكليات فقط - و٤) لأنه يتعلق بخصائص معرفة الكائن وليس بالكائن ذاته من حيث هو كذلك[٣] (لكن هيدغير سيحاول الدفاع عن تأويله الخاص للمعنى ٤) في «ميتافيزيقا» إنّا بوصفه هو المعنى الأساسي لدى أرسطو، لكونه ينصب على فهم الكينونة من حيث كونها «حضورا فعليّا مستمّرا» (باروسيا)[٤]...

مهما يكن من أمر، فإن التأويل المتداول كلاسيكيا للأرسطية قد اقتصر على التركيز على المعنى ١) بوصفه يربط الأنطولوجيا من جهة، ومنطق الأورغانون، من جهة ثانية - ثم على المعنى ٣) بوصفه يشكّل قاعدة الميتافيزيقا الارسطية والمشائية عموماً - وما يعنينا من كلّ هذا، ها هنا، إنّما هو بالذات هذا المعنى ٣) لأنه يتعلق بالدستورالانطولوجي للممكن لدى ارسطو في سياق مقارنته مع مثيله لدى لايبنتس...

وفعلاً، يميز ارسطو بين وجود بالقوة ووجود بالفعل في كل حالات تجلي الكائن[٥]، ثمّ يقول بالأسبقية المنطقية والانطولوجية للفعل على

---

(١) أرسطو: Méta. E, 2 1028021

(٢) أرسطو: Méta, E, 4 - 1028al

(٣) أرسطو: Méta, E,4 - 1028a1

(٤) هايذغير: ن.م.ص ١٠٨ وتابعاتها.

(٥) أرسطو: ن.م Méta, O. 6 - 1048a 25 .

القوة (أي للواقع على الممكن)[١]، أسبقية تؤسس في حقيقة أمرها أفضلية اكسيولوجية مطلقة للفعل، بوصف هذا الأخير مشتقّ من اكمل اطرزة الكينونة وهو «**الفعل المحض**» أو المحرك الذي لا يتحرك أوالفكر الذي يفكر في ذاته أو الإلاه الارسطي - وهو بالتّالي ما يشرعن سلبية دلالة الدوناتون الأرسطي عموماً لأن كل أشكال الوجود بالقوة لكل الكائنات، ما عدا الله طبعاً (لانتفاء أي أثر للقوة فيه تحديدا) إنما هي تعبير عن النقص الانطولوجي وعن الحرمان (privation) من الفعل أو التحقق الفعلي (actualisation) - ولقد ظل هذا شأن الممكن مفهوما كوجود بالقوة لدى أهم الفلاسفة باستثناء لايبنتس وحده تقريباً - ولقد عرّجنا على موقف ديكارت في هذا الصدد - ولدى سبينوزا، مثلاً، بلغ الأمر إلى حدود النفي الكلي للممكن كممكن، لأن كل ما يمكن أن يوجد قد وجد بالفعل وهو في كل الحالات، مجرّد نتيجة ضرورية لحكم الضرورة المطلقة التي هي مبدأ محايث (immanent) لانتاج كل أصناف الكينونة من الجوهر الأوحد المطلق واللامتناهي المحمولات (التي لا نعرف منها سوى محمولي الإمتداد والفكر)[٢]. فالسبينوزية إنما هي نموذج **الضروراوية اللاممكنية** باطلاق، من هذا المنظور، ومن منظور لايبنتس نفسه[٣]. ولدى كانط فإن مجرد السؤال عن إمكان الشيء إنما هو آية على الشك في وجوده، مثلما هو الشأن بالنسبة للسؤال عن

---

(١) أرسطو: ن.م. ٣٥ .Méta., O.8 - 1049 b5 - 35 *

(٢) انظر خصائص الجوهر في الكتاب الأول من «الايطيقا» لسبينوزا:

(٣) انظر الدراسة المقارنة لجورج فريدمان: لايبنتس وسينوزا:

G. Friedmann: Leibniz et Spinoza. Ed. Gallimard 1962.

ممكنية الميتافيزيقا كعلم[١]. أمّا لدى هيجل فإن شأن الممكن عنده لا يختلف كثيراً عن شان كل **«البدايات»**، فهي مجردة بقدر ما هي فقيرة، لأنها لم تغتن بعد بصيرورة التحقق والتعين الجدلية ولم تعرف بعد «عمل النفي» - المضني، فالمطلق نفسه، في البداية أي قبل «اغترابه» في الطبيعة إنّما هو مجرد كينونة ممكنة لا تتميز في شيء عن العدم، ولن تكون ما هي أي «**جوهر - حق - ذات**» إلا في النهاية في شكل «المطلق - نتيجة» - أما في البداية، فالكينونة في لا تعيّنها إنما هي بمثابة العدم، كما يتجلى ذلك في حركة انطلاق «علم المنطق»[٢]. بعد هيجل الذي ارجع مفهوم الممكن إلى سابق دلالته الارسطية تقريبا، لم يعرف الممكن توظيفا هاما له يذكر خارج الممارسات الرياضية للمنطق المقامي (logique modale)، حيث يتم تناوله بمعية مقولة «الضرورة» كثابت منطقي أو ميتامنطقي (métalogique)، في سياق «إسموي» (nominaliste) بحت، في أكثر الأحايين، ودونما مراعاة لابعاده الوجودية الممكنة[٣]...

أما لدى ليبنتس، فالأمر يختلف كليا - فالممكن، بالنسبة اليه، ليس مجرد نعت متعلق **بكيفية ما في الوجود أو خاصية ما أو تجريد ما أو** طريقة مجازية ما في القول الافتراضي، وإنما هو «ماهية» أو كائن حقيقي منقوص التحقق، هذا صحيح، لكنه موجود في حالة تكّور (Etat d'enveloppement) - وفي كل الحالات، هو ذات حقيقيّة وبداية جوهر

---

(١) انظر مثلاً كانظ في مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة ن.م.ص.٩.

(2) Hegel: Science de la logique (Paris, Aubier, pp. 55-68 et aussi 1ère section 1ère section, chap. 1, p.72 Sq).

(3) Carnap: Meaning and Necessity... (Chicags and London, 1970, p. 173Sq).
وكذلك هيوغنز وكرسويل في مدخل للمنطق المقامي (أو منطق الجهة).

أو تجوهر - وما يتميز به إنما هو أولا وقبل كل شيء، ان الأجزاء التي يحتوي عليها لا تتناقض فيما بينها بل هي متلائمة فيما بينها وفقا لمبدأ عدم التناقض - علاوة على ذلك، فإن الممكن في حد ذاته، ودونما اعتبار لأية كيانة أخرى غيره، يملك **«إرتوازيا»** باطنيا **«ميلا»** أو **«توقا»** خاصا إلى الوجود أي إلى تنمية ورعرعة التنوّع الذي يشتمل عليه أصلا، بوصفه ساكن بلاد الممكنات التي هي التعريف الآخر لله - كل هذه الخصائص إنما توجد مسبقا في الممكن وقبل حتى فعل الله ذاته - وحينما يتدخل الفعل الالاهي، فإن الأمر لا يزيد على أن هذا الفعل سيقتصر على تنظيم مرور الممكنات إلى الوجود الواقعي في العالم، أي تنظيم **«نمّوها العفوي»** بالنظر فقط إلى التناغم الكوني[1]، باعتبار أن **«المحدد»** في عملية المرور هذه هو فقط مراعاة مقتضيات التناغم الكوني هذا...

فالممكن اللايبنتسي، وهو مازال في فهم الله، إنما هو بمثابة «بداية كوجيتو» بغدُ - إلاّ أننا ونحن بصدد تشخيص الدستور الانطولوجي للممكن لدى لايبنتس يتّضح لنا أن جملة الخصائص التي أبرزناها إلى حد الآن، والتي هي تحديدا خصائص الممكن، إنما هي، في نفس الآن، نفس خصائص المونادة اللايبنتسية قبل الخلق - وهو ما يحيلنا إلى تناول البعد الثاني من ابعاد بحثنا، وهو المتعلق بوجهة النظر المنطقية المعرفية.

---

(١) لايبنتس: المونادولوجيا ف. ٦٠ ص. ١٧٥.

II. وجهة النظرالمنطقية المعرفية:

وفعلا نستنتج منطقيا من تماهي خصائص الممكن وخصائص المونادة قبل الخلق (أي قبل مرورها إلى الوجود - في العالم) تماهي وترادف الممكن نفسه مع هذه المونادة ذاتها - كيف ذلك يا ترى؟

يعرّف لايبنتس المونادة بكونها ليست شيئاً آخر سوى «جوهر بسيط يدخل في تكوين المركّبات. بسيط بمعنى دونما أجزاء»[(١)] وبساطة المونادة لا تمنعها من أن تشتمل على «**تنوّع داخلي**»، فتكون بذلك - «**وحدة بين الكثرة**» أو «**كثرة في الوحدة**» (وذاكهو تعريف الوجود التناغمي في أخصب معانيه) وبخلاف مفهومجوردانو برونو للمونادة من جهة كونها «**جوهر شيئي**» تتماهى فيه العلل المادية والفاعلة والغائية والصورية الارسطية (من هنا نظرية وحدة الوجود لديه)[(٢)]، فإن مونادة لايبنتس تقوم على مفهوم «القوة» الديناميكية، أو بصفة أعمق، على مفهوم «الروح» فهي بذلك جوهر - ذات[(٣)] (substance - sujet) صفتها الجوهرية «التمثّل» و«الإدراك» و«ماهيتها» «التّوق» إلى المرور من ادراك غامض إلى إدراك أكثر تميّز(وهي وظيفة التشهّي (appétition) في المونادة) - يقول لايبنتس في هذا الشأن: «الحالة الإنتقالية التي تشمل وتمثل الكثرة في الوحدة أو الجوهر البسيط، ليست شيئاً آخر غيرما يسّمى بالإدراك (perception) الذي يجب تمييزه عن «الإدراك العقلي

---

(١) لايبنتس: ن.م.ف. ١. ص. ١٤١.

(٢) فريدمان: لايبنتس وسبينوزا - ن.م.ص. ٢٦٧ وتابعاتها.

(٣) تعليق بُوترو - ص ١٤٣.

(aperception) أو الوعي...»[1] وبذلك يكون لايبنتس قد أبرز البنية الداخلية الباطنية للأشياء رافضا بذلك قول الميكانيكية الديكارتية بأن «الإمتداد» الهندسي هو ماهية المادة مثلا[2]...

أما بساطة المونادة فهي مقياس «جوهرّيتها» وبالتالي وجودها المطلق وهوما ينطبق أيضاً على دستور الممكن - ويعد هذا الموقف اللايبنتسي بمثابة التجذير والتعميق للافلاطونية في اسنادها الكينونة للأفكار أو الماهيات وذلك بأن قام لايبنتس بعمليّة تذويت أو ذوتنة (Subjectivisation) لهذه الأفكار أو الماهيات، فأضحت الماهيات أو الممكنات عنده **ذوات فردية** متمايزة فيما بينها، لكل واحدة منها استقلالها الذاتي، بحكم كون المونادة ليست لها نوافذ تنفتح بها على الخارج[3]، وبالتالي ليس هناك تأثير باطني داخلي فيما بين المونادات على بعضها بعض - وبوصف المونادة مستقلة في ذاتها وبذاتها ولذاتها (رغم أن المونادات لا تتحدد إلا بالنسبة إلى بعضها بعض داخل الكل المونادولوجي) فإنها تحتوي في داخلها على مبدا كينونتها وصيرورتها أي مبدا تحرّكها ومرورها من ادراك أغمض إلى إدراك أوضح[4] (وديمومة التحرك هذا هي التي تجعل المونادة في «قلق» (= Unruhe inquiétude) مستديم، (أهو إرهاص بأحد منطلقات التفلسف الوجودي من قبل أحد أكثر العقلانيين صرامة وتشدّدا؟) - وينتج عن اسقلالية

(١) لايبنتس: المونادولوجيا ف. ١٤. ص ١٤٦.
(٢) لايبنتس: ن.م.ص. ١٤٩. ص. ١٧.
(٣) لايبنتس: ن.م.ف- . ص ١٤٣ - ١٤٤.
(٤) لايبنتس: ن.م.ف. ١١ - ص. ١٤٦.

المونادة وانغلاقيتها أنها لا بد أن تشتمل في داخلها على كلية ما تستطيع أن تحققه من ممكنات حملية - هذا يعني أنها يجب أن تكون بمثابة «الموضوع» الذي يحتوي بداخله على كل محمولاته (في القضايا التحليلية لدى كانط مثلا) - وتلك في نظر لايبنتس، علامة الجوهرية والوجود الحق - وهنا يتجلى لنا الطابع **الإشكالي** لممكنية لايبنتس، التي رأينا إلى حد الآن مدى خصوبتها وطرافتها - لا بل من هنا قد تستحيل **هذه الممكنية إلى ضروراوية** لا تقل دغمائية عن تلك التي أسسها سبينوزا - كيف ذلك يا ترى؟

صورة الأمر أن قول لايبنتس بانغلاقية المونادة على نفسها وبانعدام التواصل المباشر بين المونادات (اذ لا تأثير متبادل بينها الاّ في شكل «مثالي»)[1] جعله يضطر إلى افتراض وجود رابط تعويضي يربط فيما بينها ويتكفل بتنظيم تواجدها وتنسيق مسلكياتها بحيث تكون متلائمة ومتناغمة كل واحدة على حدة مع الجميع والجميع مع كل واحدة، على الرغم من «غربة» الجميع عن الجميع، هذا الربط حينئذ هو التناغم المسبق أو القبلي (l'harmonie préétablie) الذي لا يعرف سره كليا سوى الكائن المونادولوجي بامتياز وعلى وجه الحقيقة الذي هو الله - فالتناغم القبلي اذن يلعب دورا ضروريا في جعل وجود **«كون موحّد»** ممكناً إذ أنه بفضله وحده تتلاءم مثلاً العلل الميكانكية مع العلل الغائية[2]، كما تتلاءم المملكة الفيزيائية للطبيعة مع المملكة الأخلاقية للرحمة[3]، كما

(١) لايبنتس: ن.م.ف. ٥١ - ص. ١٦٩.
(٢) لايبنتس: ن.م.ف. ٧٩ - ص. ١٨٤.
(٣) لايبنتس: ن.م.ف. ٨٧ - ص. ١٨٩.

يتلاءم مفعول حركة الروح مع مفعول حركة الجسم دون أن يكون هناك فعل مباشر من أحدهما على الآخر[1]...

غير أن الوظيفة البردغمية للتناغم في فلسفة لايبنتس[2]، الموفقة بين الوحدة والكثرة وبين الكثرة والمتصّل، وبين الهويّة والاختلاف...كان لها أثر آخر غير أثر التنسيق بين مونادات هي مرايا للكون كله وكل واحدة منها بمثابة كون قائم الذات يتمثل كلية الكون من موقعه المنظوري الخاص - هذا الأثر هو التقليص من مفعول الممكنية الانطولوجية جرّاء ما نقترح ترجمته بـ**«المعممكنية»** La compossibilité التي قوامها مبدأ اختيار الأفضل في لحظة المرور من دائرة الممكن في الفهم الالاهي إلى دائرة الواقع في العالم - هذا يعني ان الممكنات اللاّمتناهية، بواسطة **الإصطفاء التيولوجي** (المدعوون كثر والمنتخبون قلة - المونا.ف.٧٥ ص. ١٨٤ الذي يشكل اعلانا صريحا ومبكرا لمفهوم **الإصطفاء الطبيعي** لدى مالتوس وداروين، من هنا إشكالية التلازم المنطقي والوجودي بين الضروراوية من جهة والانطولوجيا المالتوسية من جهة ثانية تلك الإشكالية التي عالجناها في سياقات أخرى) إنما يحدد مصيرها، على صعيد حظوظها من إمكانية المرور إلى الوجود - في - العالم، التناغم «الخارجي» الذي هو الاسم الآخر **للمعممكن**، فيصبح هذا الأخير بذلك هو **مقياس جدارة الممكنات بالوجود**...

صحيح أن كل الممكنات (و كل ممكن على حدة) لها حق التوق

(١) لايبنتس: ن.م.ف. ٨١ - ص. ١٨٦.

(٢) انظر كتاب للآفال: لايبنتس ناقدا لديكارت. م. م. ص ١١١.

إلى الوجود الفعلي في العالم زيادة على وجودها الماهوي ضمن بلاد الممكنات التي هي الفهم الالاهي، لكن المحدد الأخير في تحقيق هذا التوق وتجسيده على أرضية الواقع هو مقدار ما في كل ممكن من كمال[1]، من جهة، ومقدار تلاؤم أو تناغم هذا الممكن مع غيره من الممكنات التي تم بعد تمريرها إلى الوجود في العالم، من جهة أخرى - وبهذا الاعتبار، فإن المعمكنية التناغمية تحدّد مصير الممكنية الحرّة، ان جاز التعبير...

لكن الأخطر من كل ذلك على مآل ممكنية لايبنتس يتجسم في الدور الرئيسي، والتضخمي بمعنى ما، الذي يلعبه مبدأ السبب الكافي داخل المنظومة المونادولوجية ككل - وفعلا، يعرف لايبنتس فحوى هذا المبدأ كالآتي: «ما من شيء موجود دون أن يكون بالامكان (على الأقل بالنسبة لعقل له علم مطلق بجمّاع أطرزة الكينونة والصيرورة) معرفة لماذا هو موجود عوضا على أن لا يكون موجودا، ولماذا هو هكذا عوضا عن أن يكون مغايرا»[2]. هذا المبدأ هو، في الحقيقة، أكثر من مبدأ، لدى لايبنتس - بل هو يقوم مقام «المنهج» النسقي المتكامل، كما لاحظ ذلك باكس كليمان - اذ أنه حالما يبدأ فعله التفسيري، فإنه يقتضي وضع «علة أخيرة» تفسركلية متواليات الموجود وصيغه، وتكون خارجة عن إطار هذه المتواليات بالضرورة[3]. هذه العلة، يجب أن تكون لا محالة «**علة ذاتها**» (causa sui) لاستحالة استمرار سيرورة

(١) لايبنتس: ن.م.ف. ٥٤ - ص. ١٧٠ - ١٧٢.
(٢) لايبنتس: Confessio - philisophi أورده باكس كليمان: ن.م.ص. ٨٨٢.
(٣) لايبنتس: المونادولوجيا .-ف. ١٧ - ٣٨ - ٣٩. ص. ١٦١ - ١٦٢.

التعليل إلى غير نهاية، ذلك هو الله كمونادة لكل المونادات الممكنة والواقعية (Monas Monadum)...

التفكير في السبب الكافي إذن يحتم القول بالإمكانية المبدئية لتفسير وتعليل وتسبيب كل شيء على الاطلاق، عن طريق السببية المعممة والعلية الشاملة التي لا تقبل أدنى استثناء (ولا حتى المعجزات) باسم شمولية إطّراد القوانين العامة التي تحكم كلية الكيانة[1] - وبما أن مبدأ الاتصالية أو الاستمرارية (ليس هناك قفز في الطبيعة = In Natura non datur saltu) ومبدأ التميز (ليس هناك كائنان متشابهان كليا) هما رافدامبدأ السبب الكافي لدى لايبنتس[2]، فإن هذا المبدأ الأخير هو الذي سيتولى تفسير كمال هذا العالم كما هو بالمقارنة مع كل العوالم الممكنة اللامتناهية العدد - يقول لايبنتس في هذا الصدد: «... وبما أن هناك لا نهاية من الأكوان الممكنة في أفكار الله وأنه لا يمكن أن يوجد من بينها سوى كون واحد، يجب حينئذ أن يكون ثمة سبب كاف لاختيار الله، يجعله يلتزم بهذا الاختيار وليس بذاك»[3] - ذلك أن الالاه اللايبنتسي ليس ملكا طاغيا يتصرف في ملكه اعتباطيا وفقا لنزوات فجئية تتخطّى المعقولية، وانما هوأساسا رياضي يخلق في نفس الوقت الذي يحسب فيه وهو مهندس معماري ومشرع تخضع قدرته وارادته لمقتضيات حكمته المتماهية مع كمال المعقولية[4] - من هنا ترادف العلية

(١) لايبنتس: خطاب في الميتافيزيقا - ف. ٤ - ص. ٣٢ - ٣٤.
(٢) باكس كليمان: ن.م.ص. ٨٨٢.
(٣) لايبنتس: المونادولوجيا - ف. ٥٣ - ص. ١٧٠.
(٤) لايبنتس: خطاب في الميتافيزيقا - ف. ٢ - ص. ٢٦.

والمعقولية لدى لايبنتس Causa sive Ratio[1]، باعتبارأن مبدأ السببية متماه مع العقلانية الشاملة (وكل نقد له، مهما كان طرازه ومشربه إنما هو نقد للعقلانية، انظر في هذا الشأن نقد كل من الغزالي وهيوم ونيتشه وهيدغير... لهذا المبدأ) - ولقد كان لايبنتس أوّل من صاغه أكمل صياغة (على الأقل في نظر شوبنهاور باقرار من هيدغير) وأكثرها دلالة على أهمية المنعرج الذي عرفه تاريخ الكينونة مع توجه عقل الحداثة صوب مهمة انجاز **المشروع البيكوني الديكارتي الوضعي** المستهدف **لبسط السيطرة الانسية على الطبيعة**، عن طريق ربط كلية الكيانة بسلاسل العلة الشاملة، مثلمابين ذلك هيدغير في كتابه المعنون تحديدا بـ«مبدأ السبب»[2]... لا شيء يمكن أن يكون بدون سبب (Nihil est sine ratione) حتى الممكن ذاته: ذلك هو المبدأ التأسيسي للعقلانية في ثوبها **الضروراوي** في آخر المطاف، بوصفه هو مبدأ كل المبادئ، ضمن عهود الممارسة التوسيلية للعقلنة[3] (instrumentalisation)...

وعندما يفضي استثمار السبب الكافي إلى تجنيد اللايبنتسية بكل أبعادها للبرهنة المستميتة على الشرعية الاقصائية (exclusiviste) التي يتمتع بها **ممكن** الواقع، في شكل هذا العالم كما هو، بحجّة أنه **بالضرورة المحتومة** أفضل العوالم الممكنة لأنه من المفروض أن يشتمل على أكمل تركيبة ممكنة بين أكثر وأخصب وأكمل الممكنات المتلائمة المتناغمة فيما بينها، ولأنه كذلك لا يجوز لا أنطولوجيا ولا منطقيا

(١) بلافال: لايبنتس ناقدا لديكارت - ن.م.ص. ٤٥١.
(٢) هيدغير: مبدأ السبب - غليمار.
(٣) هيدغير: ن.م.ص. ٥٢.

معرفيا ولا أخلاقيا دينيا أن يكون في وسع الله أن يخلق عالما أكمل دون أن يدخل ذلك حيز التنفيذ مباشرة بمقتضى المبدأ الالزامي الالتزامي لاختيار الأفضل (ويمكن اعتبار «التيوديسية» مكرسة كليا للدفاع عن وجهة النظر هذه)... عندئذ يغدو من الشرعي أن نتساءل عن حقيقة الممكنية اللايبنتسية كما كنا ابرزنا أهم خصائصها - ذلك لأن فيلسوفنا بقدر ما كان ممكنيا على الصعيد الانطولوجي، بقدر ما أضحى ضروراويا على الصعيد الغنوزيولوجي (المعرفي) والأخلاقي - فكيف ذلك؟

يرى لايبنتس أن من طبيعة الجوهر الفرد (أي الموجود الحقيقي وليس فقط «الظاهرة» (phénomène) أو الكائن المكتمل أن يكون له مفهوم متحقق بحيث يكون كافيا لفهم واستنباط محمولات الموضوع الذي يسند إليه المفهوم، بخلاف العرض الذي هو كائن لا يشتمل مفهومه على كل ما يمكن أن يحمل موضوعه. هذا، مثلاً، شأن صفة الملك التي تنتمي إلى الاسكندر الأكبر والتي، في حالة عدم اعتبار الموضوع، ليست محددة ولا خاصة بفرد معين ولا تشمل بقية صفات الموضوع ولا كل ما يتضمنه مفهوم هذا الأمير - في حين أن الله، مثلاً، عندما يرى المفهوم الفردي أو الإنية (heccéité) الخاصة بالاسكندر، فإنه يرى، في نفس الوقت، أساس وعلة كل المحمولات التي يمكن أن تقال عنه على وجه الحقيقة، كمثل أنّه سينتصر على داريوس وبوروس - ويصل إلى المعرفة القبلية (وليس بالتجربة) بما إذا كان موته طبيعيا أم بواسطة السم، وهو ما لا يمكن لنا معرفته، الا بالتاريخ - وهكذا، عندما نعتبر ترابط الأشياء، يمكن أن نقول بأنه توجد في روح الاسكندر، ومنذ الازل، آثار لكل ما حدث له وعلامات لكل ما

سيحدث له، وحتّى آثار لكل ما حدث ويحدث وسيحدث في الكون كله، وان كان الله وحده قادر على التعرف عليها كليا[١]...

وبما أنه ليس هناك فرق في الجوهر أو الماهية أو الطبيعة بين معرفة الله ومعرفة الإنسان، وإنمّا هناك فقط فرق في درجة الإكتمال الأنتليخيئي بينهما، لذا فإن المعرفة الالاهية ستظل نموذجا مطلقا للفهم الانسي، بامكانه أن يحذو حذوه **مقاربيا** (asymptotiquement) إنّ تعذّر **التّماس** (Tangence) - ولعل هذا المنظور هو الذي شجّع عالما مثل لابلاص على صياغة مبدئه في «**الحتمية المطلقة**» ذات المنحى الآلي الميكانيكي، والقائل بأن المعرفة الكاملة بشروط حاضر الكون تفضي آليا ميكانيكيا إلى معرفة كلية ماضيه وكلّية مستقبله، حتى دونما لجوء إلى فرضية الإلاه المكلّفة والغير مفيدة في «**نسق العالم**» (مثلما كان رد لابلاص على سؤال نابليون الخاص بدور الله داخل «نسقه») وهذا لا يعدو أن يكون تطبيقا قصويا لشمولية مفعول السبب الكافي اللايبنتسي...

إنّ انغلاقية المونادات على نفسها وافتراض الملء الكوني وبالتالي الترابط الكوني بين كل الموجودات، يجعلان من كل مونادة بمثابة المرآة للكون، تعبر عن كلّية الكون من زاوية نظرها الخاصة[٢]، التي هي منظور من منظورات الكائن المونادولوجي - وبما أن كل مونادة على حدة تشتمل في كل لحظة على كلية ماضيها وكلية مستقبلها[٣]، فإن التعرف على المونادة الواحدة سيمكن **مبدئيا** من التعرف على كلية

(١) لايبنتس: خطاب في الميتافيزيقا - ف- VIII . ص. ٣٦.
(٢) لايبنتس: ن.م.ق.IX. ص. ٣٧.
(٣) لايبنتس: المونادولوجيا - ف. ٢٢.

الكون (بل وحتى على الله: من هنا المعرفة المطلقة الممكنة والواقعية لدى هيجل) لو كان لدينا عقل لا متناه، وذلك بفضل مفعول مبدأ الاتصالية أو الاستمرارية الكونية - فكل فعل داخل موناده ما يترجم إلى انفعال بالنسبة إلى كل المونادات الأخرى والعكس بالعكس[١]، لكن هذا الفعل لا يتم واقعيا الا بتدخل من الله عن طريق **التناغم المسبق** تحديدا، نظرا لاستحالة تأثير موناده على موناده أخرى من الداخل، كما رأينا آنفا - والفعل ليس الا مزيدا من الادراك الواضح والانفعال لا يعدو أن يكون مزيدا من الادراك الغامض - من هنا النظرية الذهنية العقلانية حتى في رؤية العاطفة لدى لايبنتس، وهي نظرية تشمل كل نظريته في المعرفة...

أمّا قول لايبنتس بإمكانية صياغة الموجود نفسه في صيغة حملية (prédicative) (أي صيغة: موضوع - محمول) وليس فقط قضايا التماهي (propositions identiques) التي لا تخضع لسوى مبدأ التناقض، فهو قد دفع تلميذه الانجب كرستيان فولف إلى الذهاب إلى الحد الأقصى من المنطق الداخلي لهذا القول بأن سعي إلى دمج مبدأ السبب الكافي في مبدأ عدم التناقض[٢]، وبذلك أصبحت كل القضايا وحتى قضايا الواقع الانطولوجية مجرد **قضايا تحليلية**، باعتبار أن كل موجود إنما هو موضوع يشتمل على كل محمولاته الماضية والحاضرة والمستقبلية، ويكفي أن نفلح في **التحليل القبلي الاستنباطي** لمفهوم الموضوع لكي نحصل على معرفة عقلية قبلية شاملة بالموضوع. فبتحليل مفهوم قيصر

---

(١) لايبنتس: ن.م.ف. ٥٢ - ص. ١٧٠.

(٢) تعليق بوترو - ص ١٥٨ - ١٥٩ - الإحالة رقم ٢.

يمكن أن نعرف قبليا بأنه سيجتاز في يوم ما ساقية **الروبيكون**[1]، لأن كل جوهر حقيقي، كما أسلفنا، إنمّا يشتمل **«مرة واحدة والى الأبد»** على كلّ ما يمكن أن يحدث له[2]، مثلما أن الدائرة تحتوي على كل الخصائص التي يمكن اشتقاقها رياضيا منها[3]...

لكن لايبنتس قد ادرك بكيفية واضحة، خطر **«الجبرية المطلقة»** (fatalité absolue) (بتعبير الفيلسوف نفسه) الذي يمكن أن يحيق بأعمالنا[4]، دون ذكر النتائج الأخلاقية والدينيّة المنجرّة عنه حتميا (فيما يتعلق بنفي الحرية وبالتالي المسؤولية) - وهو بنفسه يتولى ادراج هذه المسألة المصيرية ميتافيزيقيا ضمن الإشكالية التقليدية الخاصة بتحديد طبيعة الأحكام التي يمكن أن نطلقها على الاحداث المستقبلية - وهو ما يسمى في الفلسفة، منذ ارسطو أساسا، بقضية **«المستقبلات العرضية»** أو**«الاتفاقية»** (Les futurs contingents) - فلنعرج على هذه الإشكالية حتى نعرف كيفية معالجة لايبنتس لها، لما لذلك من ارتباط مفهومي متين بالممكنية ومآلها عنده. هذه الإشكالية تسمى اصطلاحا بـ**«أبورية ديودور»**أو بـ**«حجة المهيمن»** (Argument du dominateur).

في كتابه القيّم الذي أحلنا إليه في بداية هذه الاعتبارات، يصوغ الأستاذ جول فويلمان «حجة المهيمن» على النحو الآتي: مفارقات زينون هيمنت ولازالت تهيمن على فلسفة الرياضيات والطبيعة - ابورية

---

(١) لايبنتس: خطاب في الميتافيزيقا - ف- XIII . ص. ٤٥.
(٢) لايبنتس: ن.م.ص. ٤٢.
(٣) لايبنتس: ن.م.ص. ٤٣.
(٤) لايبنتس: ن.م.ص. ٤٣.

ما (مازق نظري) تنسب إلى ديودور كرونوس، وكان أوردها إبكتات، هيمنت ولا تزال تهيمن على فلسفة الفعل أو الممارسة - مفارقات زينون تتعلق بالمتصل وبالحركة - أما ابورية ديودور فتنصب على أفكار الضرورة والصدفة (أو الاتفاق)... وهي تتمثل في البرهنة على «لا توافق» (incompatibilité) المقدمات الرئيسية الأربعة المقبولة عموماً، وهي:

أ - الماضي غير قابل للتراجع في شأنه أو لا رجعة فيه (irrévocable).

ب - من المستحيل إلى الممكن النتيجة ليست صائبة.

ت - هناك ممكنات لن تتحقق أبداً.

ث - ج - (مبدأ الضرورة الشرطية، ما هو كائن لا يمكن أن لا يكون في الوقت الذي هو فيه كائن[1]. ولعل صياغة غارديياس التالية لنفس الحجة أكثر وضوحا) وقد يكون هذا شأن صياغة موريس بودو أيضا)[2]:

١ - كل قضية صحيحة تتعلق بالماضي إنما هي ضرورية.

٢ - الممكن لا يستتبع المستحيل.

٣ - شيء ما ليس صحيحا ولن يكون صحيحا، هو ممكن.

---

(١) جول فويلمان: الضرورة والإتّفاق - ن.م.ص ٧ وتابعاتها.

(٢) موريس بودو: الزمن والضرورة والتحديد المسبق يصوغ الكاتب الحجة كالتالي:
- كل حقيقة تتعلق بالماضي إنما هي ضرورية.
- عن الممكن لا يتبع المستحيل.
- الممكن ما ليس صحيحا وما لن يكونه.

في ذهن ديودور البداهة صعبة الانكار للمقدمتين الاوليين، تستوجب رفض المقدمة الأخيرة، أي تستوجب قبول الصياغة المنطقية المقامية التالية:

- إن لم يكن صحيحا ولن يكون صحيحا كون ص، اذن ليس من الممكن كون ص[1].

أهمية حجة المهيمن هذه تكمن في أنها يمكن أن تكون بمثابة المقياس الدقيق لتصنيف مختلف الفلسفات التي عرفها التاريخ إلى اليوم، وفقا لموقف كل منها من الضرورة والاتفاق - وهكذا، فمنذ أن رفض ارسطو ضروراوية أفلاطون المعروضة في هيئة كوسمولوجيا «الطيماوس» (C40) وقوله بعرضية المستقبلات ولا تحددها، بمعنى عدم خضوعها لمبدئي التناقض والثالث المرفوع، وذلك على الأقل فيما يتعلّق بمجريات أمور عالم ما تحت القمر[2]، وصياغة ديودور لحجته بناء على موقف ارسطو هذا، منذ هذه اللحظة التأسيسية إذن توزّعت مواقف الفلاسفة وفقا لامكانيات التركيب بين مقدمات الحجة - فديودور مثلاً، وكما أسلفنا، أنكر صواب س في صياغة فويلمان، ولم ينقذ العرضية الاتفاقية الا بمرادفتها مع اللاتحدد في الزمن الذي سيتحقق فيه الحدث المستقبلي - أما حل كريزيب فهو يعيد النظر في المقدمة ب ولا يتحاشى الجبرية الا بنوع من الحذلقة المنطقية (ARGUTIES)، أما كليانت فهو يشك في «ضرورة الماضي في المقدّمة أ بالاستناد إلى فكرة العود الابدي - هذه الحلول الثلاثة المنتمية إلى المدرسة الميغارية -

---

(١) جون لوي غارديلس: منطق الزمن.

(٢) أرسطو: أورغانون - II في التأويل -

الرواقية، تسعى إلى تليين أو نعت تنوعات الضروراوية - في حين أن الفلسفات المدافعة عن العرضية الاتفاقية (لافساح المجال للحرية الانسية) فهي قد توخت نقد المقدمات في إعادتها لبناء حجة المهيمن - فهي إما أنها تضحّي بالضرورة الشرطية (المقدمة ض.ش = أفلاطون) أو أنها تميز بين أنماط عدة من الضرورة، فتخطىء بذلك مبدأ اساسيا من مبادئ المنطق: كمبدأ ثنائية الصحة والخطا (أرسطو)، ومبدأ الثالث المرفوع (أبيقور)، ومبدأ التطابق بين الصحة والواقع (كارنياد)[1]، الخ...

فما موقف لايبنتس من هذه القضية التي كان على أتم وعي بكافة ملابساتها. والتي كان لا بد لشمولية مبدأ السبب الكافي لديه أن تفضي به إلى الخوض فيها؟ هذا ما قد يجيب عنه البعد الأخلاقي الديني في اللايبنتسية:

III. وجهة النظر الأخلاقية - الدينية:

منطقيا وغنوزيولوجيا، تستتبع العلية المعممة والسببية الشمولية اعتناق ضروراوية على شاكلة تلك التي عرفتها الميغارية الرواقية لأنّ مبدأ السبب الكافي يقضي بربط كل حالات الكائن علّيا بعضها ببعض، كما يقضي بربط حالات هذا الكائن بالحالات الماضية والحاضرة والمستقبلية لسائر الكائنات، وذلك بمقتضى مبدأالاتصالية، من جهة، ومبدأ الملء الكوني، من جهة ثانية، ومستلزمات التناغم القبلي المسبق، من جهة ثالثة - غير أن لايبنتس قد سعى فعلا إلى التخفيف من

---

(١) فويلمان: ن.م.ص ٧ - ٨.

غلواء وشطط هذه الحتمية الضروراوية المطلقة المفضية منطقيا إلى القول بالجبرية المطلقة في مجالي فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين، سعى إلى ذلك بأن ميّز هو بدوره بين أنماط من الضرورة - فلنصغ إلى قول فيلسوفنا في هذا الصدد: «لكن يبدو أن الفرق بين الحقائق العرضية والحقائق الضرورية سيندثر، والحرية الإنسانية لن يكون لها أي مجال، وان جبرية مطلقة ستستردّ كل أعمالنا كما هو الشأن بالنسبة لبقية أحداث العالم. على هذا أجيب، بأنه يجب التمييز بين ما هو يقيني وبين ما هو ضروري. كل الناس متفقون على أن المستقبلات العرضية مؤكدة (ASSEURES + بفرنسية القرن ١٧ م). بما أن الله يتوقّعها - لكن هذا لا يجعلنا نقرّ بأنها ضرورية - ومع ذلك، فإن نتيجة ما تصدر حتميا عن تعريف ما أو مفهوم ما، لا بد أن تكون ضرورية - ونحن ندافع عن أن ما يجب أن يحدث لشخص ما موجود بعد بالقوة في طبيعته أو في مفهومه مثلما أن الخصائص موجودة في تعريف الدائرة - وهكذا، فإن الصعوبة تظل مطروحة»[1].

فما الحل حينئذ للخروج من هذه النقيضة التي تشبه في بنيتها نقائض العقل الخالص الأربعة لدى كانط، وبالأخص النقيضة الثالثة المتعلقة **بتعارض علية الطبيعة مع علية الحرية؟**

يجيبنا لايبنتس بتمييز آخر هو الآتي: «أقول بأن الترابط (connexion) أو الاستتباع (consécution) يتم بكيفيتين: أحدهما ضرورية مطلقيا وعكسها يفضي إلى تناقض، وهذا الاستنباط مجاله الحقائق السرمدية مثل حقائق الهندسة، والأخرى ليست ضروريّة إلاّ افتراضيا (ex

(١) لايبنتس: خطاب في الميتافيزيقا - ف- XIII . ص. ٤٢ - ٤٣.

hypothesi) وعرضيا، إن جاز التعبير ولكنها صدفوية اتفاقية في حدّ ذاتها. اذ أن عكسها لا يفضي إلى تناقض - وهذا الترابط إنما هو مؤسس ليس فقط على الأفكار المحضة وعلى مجرد فهم الله، ولكن أيضاً على أوامره الحرة وعلى تتابع الكون[1]. ويتخذ لايبنتس مثلاً على ذلك بيوليوس قيصر، اذ أن كونه سيكون دكتاتورا دائما وسيدا للجمهورية وسيقلب حرية الرومان، كل هذا مشتمل عليه في مفهومه وبالوسع القول هاهنا بأنه ليس بمقتضى هذا المفهوم أو الفكرة يجب أن يقوم قيصر بما قام به، بما أن هذه الفكرة لا تلائمه إلاّ لأن الله يعلم بكل شيء - ولكن أكيد أن طبيعة قيصرأو صورته تستجيب لهذه الفكرة أو لهذا المفهوم، وحيث أن الله قد فرض عليه هذه الشخصية، فسيكون من الضروري أن يستجيب لها - يقول لايبنتس: «استطيع أن أجيب على ذلك أيضاً بصعيد المستقبلات الاتفاقية، اذ أن ليس لها أية واقعية إلاّ داخل فهم وارادة الله - وبما أن الله منحها هذه الصورة مسبقا، فلا مندوحة لتلك المستقبلات مع ذلك من أن تستجيب لها»[2]...

بذلك يتّضح بأن الضرورراويةلدى لايبنتس تتخذ طابعا **تصوّرياتيا** (conceptualiste)، بوصفها تنتمي إلى فهم الله ذي العلم الكلي المسبق بكل ما سيحدث[3]. إذن فهي ضرورراوية لا تسكن الاشياء ذاتها، وانما تسكن كيفية العلم بالاشياء في الذهن والتصور - هذا يعني، فيما يعنيه، أن ضرورراوية السبب الكافي ليست بدرجة شمولية ومطلقية ضرورراوية

(١) لايبنتس: ن.م.ص. ٤٣.
(٢) لايبنتس: ن.م.ص. ٤٤.
(٣) فويليمان: ن.م.ص. ١٥٦ و٣٧٧ - ٣٨٠.

مبدأ عدم التناقض - أي أن ارتباط محمولات قيصر بموضوعها ليس هو نفس ارتباط خصائص العدد والاشكال الهندسية[١] - محمولات قيصر تفترض تتابع الأشياء التي اختارها الله بحرية، تتابعا مؤسسا على الأمر الالاهي الحر الأول الذي يقضي بأن يتم الفعل دائما على أكمل صورة (مبدأ اختيار الأفضل)، وعلى الأمر الالاهي اللاحق الخاص بالطبيعة البشرية والذي يقضي بأن يفعل الإنسان دائما، وان كان بصفة حرة، ما يبدو له أنه الأفضل - ولكن كل حقيقة مؤسسة على مثل هذه الأوامر، لا يمكن أن تكون الا عرضية وان كانت مؤكدة أو يقينية - اذ ان هذه الأوامر لا تغير ممكنية الأشياء - وعلى الرغم من أن الله يختار دائما الأفضل بصفة أكيدة، إلا أن هذا لا يمنع من أن الأقل كمالا يظل ممكناً في حد ذاته وإن كان لن يحدث أبداً - ومنعه من الوجود ليس متأت من استحالته بل من نقصه - **ولا شيء ضروري يكون عكسه ممكنا**[٢] - وهذا يعني أن الأحداث والقضايا الاتفاقية العرضية لها سببها الكافي الذي يفسر كل حالات كينونتها وصيرورتها ولكن هذا التسبيب لا يرقى إلى مستوى البرهنة عن طريق ابراز الضرورة، لأن موضوعه مؤسس على مبدأ العرضية أي مبدأ وجود الأشياء - وبتعبير آخر، ما هو، أو ما يبدو أفضل من بين أشياء أخرى هي أيضاً ممكنة، في حين أن الحقائق الضرورية تقوم على مبدا عدم التناقض وعلى إمكان أو استحالة الماهيات ذاتها دونما اعتبار للارادة الحرة لله وللمخلوقات[٣]...

(١) لايبنتس: ن.م.ص. ٤٥.

(٢) لايبنتس: ن.م.ص. ٤٥.

(٣) لايبنتس: التيوديسية - ف ١٦٨ - أوه غوتفرد مارتيت: ن.م.ص. ٣٠.

هذا التمييز الذي طرحه لايبنتس بين نوعي الضرورة يمكن أن يزداد وضوحا بالاستعانة بمفهوم «**العوالم الممكنة**»لديفيلسوفنا، بالخصوص كما استثمره في «التيوديسية» في مقام حديثه عن طبيعة الممكن والضرورة[1]. منطلق الفيلسوف في هذا الصدد هو المثل الذي اقترحه بيار بايل: «الموغول الأكبر سيذهب للصيد غدا» لو تدبّرنا في هذه القضية وفي نقيضتها: «الموغول الأكبر لن يذهب للصيد غدا» لتراءى لنا أن قضية واحدة فقط من بينهما ستتحقق - ويمكن أن نتساءل في شأن هذه القضية التي ستتحقق: هل هي صحيحة بعد منذ الآن، وهل أن نقيضتها خاطئة بعد منذ الآن؟ أن تصح أحدهما وبالتالي تخطىء الأخرى، هذا ليس محل شك أو نقاش - لكن المطلوب هو معرفة ما اذا كان كلّ من الصحة والخطإ محددين بعد منذ الآن، ولما لا منذ الأزل، فإنّ تحدّد منذ اليوم كون احدى القضيتين صحيحة، يخشى أن يكون حدث الغد نفسه محددا بعد وبالتالي ستمتنع الحرية بكل صنوفها - وإن لم يتحدد كون احدى القضيتين صحيحة منذ اليوم، سيخشى هذه المرة على مصير مبدإ عدم التناقض الذي يقضي من قضيتين متناقضتين أن تكون أحدهما صحيحة والأخرى خاطئة ولا ثالث بينهما[2].

يشير لايبنتس عرضا إلى أن القدامى قد تدارسوا نفس المسألة، بنفس المعدات المفهومية والأفكارية تقريباً - فابيقور، مثلاً، أقر مع أرسطو بأن أحداث المستقبل ليست محددة وأن القضايا المتعلقة بها لا تخضع لحكم مبدأ التناقض - وبهذا الاعتبار، يكون كلا الحادثين

(١) غ. مارتين: ن.م.ص. ٣٠.

(٢) غ. مارتين: ن.م.ص. ٣١ - لايبتس: تيوديسية - ف - ١٧٣.

ممكنين: الذهاب إلى الصيد أو عدم الذهاب إليه - أما الرأي المعاكس لرأي أرسطو وابيقور، في هذا الصدد، فهو ذلك الذي يرى بأن الذي سيحدث فعلا وواقعيا هو وحده الممكن، وما لم يحدث أبدا، باعتبار المجرى الكلي لامور العالم، لم يكن ممكناً أبداً - وهو رأي ضروراوية الرواقيين، كما أسلفنا - والصياغة التيولوجية لذلك تشير إلى أن الله لا يستطيع أن يفعل الا ما فعله واقعيا - وهو ما تقول به السبينوزية[1]، وكذلك شأن الهيجلية في حقيقتها - أما لايبنتس فهو يرى أن المسألة كلها لا تعدو أن تكون معركة كلامية = Logomachie (تيو.ف. ١٧١) يمكن إيقافها بتمحيص دلالة المصطلحات تمحيصا دقيقا - وهو يسلّم بتعريف بايل الآتي: «كل ما يتضمن تناقضا فهو مستحيل، وكل ما لا يتضمن تناقضا فهو ممكن». بناء على هذا التعريف للممكن، يتم الحصول على مفهوم «العوالم الممكنة» المعروض بإسهاب في نهاية «التيوديسية» (ف.٤١٣...) في شكل عرض ميتولوجي شيق يذكر بالاستناد البيداغوجي الافلاطوني على الأسطورة كلما بلغت البرهنة مستوى أقصى في التجريد...

وفعلاً يروي ليبنتس قصة سكستوس الذي اشتكى إلى جوبيتير مما قدّر له من نصيب في الحياة (أن يقترف جريمة قتل) - فأمره كبير الآلهة بالذهاب إلى أثينا - وهناك قادته بلاص أثينيه Pallas Athéne إلى قصر يشتمل على غرف لا يحصيها العدّ - في كل غرفة منها تمثيل لمجرى كلي للعالم، أي لعالم ممكن - وقد شاهد سكستوس عالما فيه يذهب إلى كورنتا حيث يشتري بستانا يعثر فيه على كنز به يمكن له أن يقضي

---

(١) غ. مارتين: ن.م.ص. ٣٢.

بقية حياته كإنسان غني يقدّره الجميع - ورأى عالما آخر فيه يذهب إلى تراكيا حيث يصير صهرا للملك ويخلفه على العرش، الخ... مختلف هذه العوالم الممكنة تصّب كلها في مصبّ عالم واحد هو هذا العالم الواقعي، بوصفه هو بالضرورة أفضل العوالم الممكنة باطلاق[1]، لأنه يحتوي، وبالضرورة أيضاً، على أفضل وأغنى وأخصب تركيبة ممكنة بين أكبر عدد ممكن من الممكنات المتلائمة فيما بينها (أي المعمممكنات = Les compossibles) والمشتملة في نفس الوقت، على أقلّ نسبة ممكنة ضمن أي عالم ممكن، من «النقص» و«الشر»...

وهكذا، فإن لايبنتس، عندما يطلق مصطلح «عالم ممكن» فهو يقصد دائما «مجرى كامل للأمور في عالم ما» - ومجريان للأمور من هذا الصنف يتميّزان عن بعضهما بعدد لا متناه من الأحداث، ولو تمايزا فيما بينهما بحدث واحد - ثم أن العوالم الممكنة تتمايز فيما بينها بعدئذ بكم وكيف الخير الذي تشتمل عليه - ومن هذا المنظور، فإن عالما واحدا أوحد من بينها جميعا يجب حتميا أن يحتوي على حد أقصى من هذا الخير - لأن القرار الالاهي المتمثل في دعوة عالم من بين كل تلك العوالم الممكنة اللامتناهية العدد والتنوع إلى الوجود الواقعي هنا والآن يجب أن يكون له سبب كاف - هذا السبب هو الذي يجعل من العالم، «المختار»، هو في نفس الآن، العالم الأفضل والعالم الأوحد[2]...

هذا التمييز بين عالم واقعي وآخر ممكن، مرتبط، لدى لايبنتس

---

(١) غ. مارتين: ن.م.ص. ٣١ - لايبنتس: تيوديسية - ف - ٨.

(٢) لايبنتس: الموتادولوجيا - ف. ٣٣.

بتمييزه بين صنفي الحقائق: أي حقائق العقل وحقائق الواقع[1]. وبما أن الأولى عكسها يتضمن تناقضا فهي اذن صحيحة في كل العوالم الممكنة، شأن حقائق الهندسة (مثلا الابعاد الاقليدية الثلاثة) - بينما نجد أن حقائق الواقع ليست صحيحة في كل **العوالم الممكنة** - اذ أن هناك لكل حقيقة واقعية عالم ممكن، على الأقل، لا تصح فيه - وهكذا، فإن على صعيد الحقائق العقلية يتلازم الممكن مع الضرورة (ومع الواقع أيضاً لدى فيلسوف حديث مثل نيكولاي هارتمان) - ولكن في مجال حقائق الواقع، كل ما هو ممكن ليس واقعيّا ومن باب أولى وأحرى ليس ضروريّا - ومع ذلك، فإن وقائع العالم تصطبغ، هي الأخرى، بمعنى ما من المعان، بلون من الضرورة، لأنّ العالم كما هو لا يمكن أن يكون مغايرا لما هو عليه من حال، وسيكون من قبيل المعاكسة، والمعارضة لعناية الله أن يتم خلق عالم آخر غير أفضل العوالم الممكنة على الاطلاق - ولتبرير هذا اللون من الضرورة يميزلايبنتس، كما أسلفنا أيضاً، بين ضرورة **منطقية** أو **ميتافيزيقية** تتعلق بما لا يمكن أن يكون مغايرا لأن عكسه يحتوي على تناقض، وبين ضرورة **فيزيائية - أخلاقية** تخصّ ما يمكن أن يكون مغايرا، من زاوية نظر مبدأ عدم التناقض، لكنه، في نفس الآن محدد بمبدأ السبب الكافي - وفي هذه الفسحة الاختلافية بين لوني الضرورة، تكمن ممكنية الحرية - بهذا الإعتبار يمكن القول إذن بأنه، في مجال حقائق العقل، الممكن هو، تزامنيا ضروري منطقيا أو ميتافيزيقيا، وفي حقل الحقائق الواقعية، الواقع هو،

(١) مارتين: ن.م.ص. ٣٣.

تزامنيا، ضروري فيزيائيا أو أخلاقيا[1] - وبذلك يتحدّد طراز ضروراوية لايبنتس...

غير أنّ مفهوم العوالم الممكنة لدى فيلسوفنا، له أيضاً وظيفة أخلاقية دينية محددة تخص دستور كل من «الشر» و«الحرية» ضمن أفضل العوالم الذي هو عالمنا هذا وكما هو - رجوعا إلى مضمون اسطورة أواخر«التيوديسية» - والسياق هو اقناع القس تيودور بالأفضلية المطلقة لعالمنا هذا - نتذكر كيف أن سكستوس في سعيه المستميت للهروب من قدره التعيس (تنبأ له كاهن دلفس بأنه سيقترف جريمة لا محالة)، قُيّض له أن يمرّ بجملة من العوالم الممكنة أين أمكن له أن يعرف مصائر شخصية عديدة ومختلفة، وهدفه هو البحث عن «صالحه» الشخصي الخاص - لكن الحقيقة التي جهلها فتمرد عليها سكستوس هي أن الخير العام ضمن أفضل العوالم هذا يقتضي الوجود النسبي للشر الفردي لسكستوس - لأن طبيعة الشر، سواء كان ميتافيزيقيا أو فيزيقيا أو أخلاقيا تستنير بالرؤية الشاملة للسير العام للاشياء داخل العالم، تماماً كما يمكّن الظلّ النّور من التحدّد والتعيّن - فالشر عندئذ إنما هو معطى ضروري ضمن منظور الكلية - وهو مثله في ذلك مثل «الاستثناء» و«الخطأ» وبإيجاز شديد كل المسوخات الباتولوجيَة التي تظهر للملاحظة البسيطة، لا يصمد أمام التحليل العقلي لكلية الكون - فهو دائما في **علاقة نسبة** مع الباقي كلّ الباقي ويترادف بمعنى ما، مع حالات الغموض في الادراك، مع نقص في ادراك واقع التواشج الكوني الذي يستدعي ربط ما يبدو أنه شر على مستوى الحالات الفردية - بقوانين

(١) مارتين: ن.م.ص. ٣٣.

تكوين المجموع، ثم بعد ذلك بقانون كل هذه القوانين الذي هو الله - فإشكالية الشر اذن تجد حلها في تحقيق المزيد من الوضوح في ادراك أن افضل العوالم الذي هو عالمنا إنما هو مشتق استنباطيا من **العقلانية الرياضية الجوهرية** لله[1] - فالحل حينئذ معرفي من ألفه إلى يائه - أمّا قضيّة الحرّية في هذا السياق، فحلّها يتمثل في حذق الإنسجام مع قوانين **تكوين وتحويل** سنفونية الكلّ والدّخول في شركة مع الله ضمن مدينة العقول المكتملة التي هي مدينة الله[2]. أو أكمل الجمهوريات تحت إمرة أحكم الملوك[3]... اين يبلغ كمال النظام والجمال حدّا يتجاوز لا نهائيا تمنّيات أكثر العقول طموحا[4]...

وهكذا تجد عبارات مثل عبارة «ليس في الإمكان أحسن ممّا هو كائن» شرعيتها ضمن أسلوب اشتقاق أفضل العوالم من جملة العوالم الممكنة - وبذلك قد تستحيل ضروراوية لايبنتس إلى شكل من اشكال تبرير الأمور الواقعة، له علاقة مباشرة مع مفاد المبدأ الهيجلي القائل بأنّ «كلّ ما هو واقعي إنما هو عقلي» (مع تعتيم جانبه القائل بأن كل ما هو «عقلي إنما هو واقعي») كما وظفته اليمينية وما لفّ لفّها... ولا غرابة البتة في التقريب بين لايبنتس وهيجل، فإن البعض من بين أهم مرتكزات التفلسف اللايبنتسي قد دخل مباشرة في تكوين الهيجلية، مثل القول بـ«التجانس الماهوي» بين الله والإنسان في مستوى طراز التعقل

---

(١) باكس كليمان: ن.م.ص. ٨٨٨.

(٢) لايبنتس: المونادولوجيا - ف. ٢٤ - ص١٨٧..

(٣) لايبنتس: ن.م.ف. ٨٥ - ص. ١٨٨.

(٤) لايبنتس: ن.م.ف. ٩٠ - ص. ١٩٢.

والعقلنة، الذي افضى إلى مغامرة هيجل بطرح المطلق في الزمن والصيرورة الكونية والتاريخية، فتهيء بذلك تأنيسه كليا واقصاء كل بعد تعالوي منه، على يد أمثال فويرباخ وماركس وكوجاف... ذاك مآل كل الفلسفات الحديثة المنطلقة من القول بإمكانية «الإتصال بالكينونة» اتصالا يمحو كل مسافة بين الناسوت وبينها في آخر المطاف... وبالمقارنة، فإن القول المضاد بـ«اللاتجانس الجوهري» في مجال العلاقة المذكورة، يؤدي إلى فلسفات «الإنفصال عن الكينونة» التي ترفض جعل «الكينونة» في مقام «الموضوع» (objet) المرتهن مصيره بستراتيجيات الذات العارفة والعاملة... هذا القول نجد أصله في عمق فلسفة أمثال الغزالي وديكارت... وهو يفضي منطقيا إلى روح النقدية الكانطية - والأستاذ فردينان ألكييه هو اليوم من أبرز المدافعين عن هذا المنحى في التفلسف[1]...

مهما يكن من أمر، فإن ممكنية لايبنتس، رغم إمتزاجها بقدر غير يسير من الضرورراوية خصوصاً على أصعدة المعرفة والأخلاق والدين كما لاحظنا، لازالت مع ذلك جديرة بالتدبّر الفلسفي الجدي لما تشتمل عليه من خصوبة وقدرة على الاكتشاف الإبداعي نادرة في غيرها من البردغمات الفلسفية أو الفلسامات (بلغة باشلار) المعهودة إلى حد السماجة - ولعل المشروع «الهرماسي» لميشال سار الذي ينطلق صراحة من الإعتقاد في أنّ اللايبنتسية إنمّا هي أنسب فلسفة للمعاصرة المعرفية والعلمية، لقدرة نمط العقلنة فيها العجيبة (= العقلنة الشبكية المذكورة

---

(١) زيادة على كتابات الكييه الكلاسيكسية عن ديكارت ومالبرانش وكانط (ومدخله إلى نقد العقل العملي: انظر الحنين إلى الكينونة ووحدة العقل والرغبة في الخلود...

في بداية هذه الاعتبارات) على استيعاب ومسايرة أهم البحوث العلمية الريادية في الموسوعة المعاصرة، بل ودفعها إلى الأمام[١]، هذا المشروع إذن يعد أبلغ دليل على صواب زعمنا في هذا الصدد - وليس ميشال سار بوحيد في تبنّيه لهذا الموقف، فهناك أيضاً آخرون كثر مثل بريغوجين[٢]، وجيل دولز[٣]... أما بالنسبة إلى إشكالية الممكنية ذات الجذور اللايبنتسية تحديدا، فإن ميشال سار قد أعاد استثمارها بتكاليف جديدة، مبقيا على روحها الأصيلة في كل كتاباته - وقد ذهب في هذا الاتجاه إلى حد تعريف الفلسفة بأنها ممكنية أو لا تكون سوى رافد في ممارسة العنف ما قبل التاريخي واعلان حرب الكل ضد الكل ضمن نظام الطاناطقراطية المعممة[٤].

واعتقادنا نحن شخصيا، هو أنه قد آن الأوان بالنسبة للفكر العربي لأن يخرج من جهله الكلي أو تجاهله الأرعن للآيبنتسية، اذ قد يكون له فيها سبب من أهم أسباب تجدّده واستعادة اقتداره على الفتح في كل مجالات النظر والممارسة والحساسية. ولعل في تمحيص الدلالة العميقة لمفهوم «العوالم الممكنة» اللامتناهية، أوفق المنطلقات له في اتجاه تأهيله للمساهمة في ممكنة (possibilisation) كل أبعاد تواجده - في العالم - مع - الآخرين، ممكنة هي شرط إمكان توثبه الخلاق وانعتاقه من التبعيّة القردية لماضيه أو لماضي وحاضر الآخرين...

---

(١) سار: هرماس - IV التوزيع.
(٢) ايليا بريغوحين وايزايال ستنتغر وسرج الديناميكا من لايبتس إلى لوكراس.
(٣) دولز: لايبتس - الطية -
(٤) سار: تكوين.

والحقيقة هي أن المفهوم الممكني المذكور، قد ندر استثماره إبداعيا في الفكر المعاصر عموماً - فخارج الاستخدام الهجين والاستهجاني لمفهوم «**العالم الثالث**» بمدلول ضروراوي يحيل إلى مرجعية مطلقة لـ«عالم أول» هو بالطبع «افضل العوالم» واستخدام «نظرية الألعاب» ونظرية الاختيارات»[١] لمفهوم «العوالم الممكنة» بمعان شبه حربية، واستخدام المنطق المقامي لنفس المفهوم في شكل الانساق «T» و«S1» إلى «S9» (وهي أنساق دشّن دراستها المنطقية لويس أساسا[٢] بمدلول وتداول رياضيين بكيفية بحتة)، واستخدام كارل ببر (K. Popper) لمفهوم «العوالم الثلاثة» (العالم الفيزيوكيميائي، والعالم البيولوجي وعالم الثقافة)[٣] خارج مثل هذه الاستخدامات إذن، ليس هناك سعي جدي إلى نحت عقلانية ممكنية جودية لا ضروراوية منطلقا وتمشيا ومآلا، عمادها لا نهائية العوالم الممكنة التواصلية التآصلية...

حوصلة استنتاجيّة لجملة هذه الملاحظات، يتضح بأن ممكنية فيلسوف المونادولوجيا خصبة بقدر ما هي «إشكالية» (Problématique) - ولعل أهميتها الفلسفية تثوي تحديدا في طابعها الاشكالي القادر، في سياق عملية **تكرير** فلسفي شاملة، على فتح باب الاستفهام حول امكانيات جديدة وبديلة لاستثمار الممكنية في الوجود وفي الثقافة معا، خصوصاً في هذه الأيام أنّى برزت حاجة ملحة موضوعيا إلى استئناف

---

(١) جون بيار سيري: نظرية الألعاب:
J.P. Séris: La Théorie des jeux Ed. PUF. 1974.

(٢) هيوغز وكرسويل: ن.م.ص. ٢٧٤.

(٣) كارل بوبر: المعرفة الموضوعية - عن براين ماغي، في كتاب حول بوبر ١٩٧٤ - ص٥٦.

البحث المتعدد المشارب والاختصاصات، عن سبيل للخروج من مناخ الاختناق الكوني الراهن - وهو مناخ ساهمت في خلقه إلى حد كبير مختلف الممارسات الضروراوية على كل الاصعدة الغنوزيولوجية والبركسيولوجية والاكسيولوجية... والتي طبعت الحداثة بطابع التقليص الأقصى لممكنية كل من الكينونة والإنسان وجمّاع أبعاد التعالق فيما بينهما. وهو ما فرض إنطباعا معموريّا بأنّ الإنسيّة قد هرمت ونضب عودها. وفي هذا الصدد، قد يترادف رمزيّا مفعول ممكنيّة لايبنتس مع دعوته القائلة: «يجب إيقاظ كلّ الأطفال النّائمين في داخلنا»[1]، وذلك خلافاً لإدّعاء أمثال ديكارت بأنّ مصائب الإنسان متأتيّة من أنّه كان طفلا قبل أن يصير كهلا ناضجا! ولعلّ مثل هذا الإدّعاء هو من بين أخطر مفاعيل تكريس وتجذير «لامفكور» (L'Impensé) تاريخ الفلسفة بامتياز: ألا وهو العجز على حذق فقه الكينونة من جهة كونها كنهيّا «ممكينونة» مبدعة لما لا نهاية له، كمّا وكيفا وصيغ تعالق، من الممكنات التي هي سليلة «جودية» الوجود وحاتميّته. وهو ما يستلزم قيام ثورة «شهرزادية» مستمّرة على كلّ صيغ المروزية الضروراوية المفضية إلى سيادة مسوخات من طراز «الفكر الواحد» و«الحكاية الواحدة» و«الحكّاء الواحد» كوكبيا، بيد أنّ لبلورة مثل هذا الإستلزام مقامات قولية أخرى!...

---

(١) أورده باكس كليمان: ن.م.ص. ٨٨٨.

الفصل الرابع

خاطرة حول «الكهفية» كمختبر ميتافيزيقي: «أمثولة كهف» لهيغل نموذجاً

خاطرة حول «الكهفية» كمختبر ميتافيزيقي:
«أمثولة كهف» لهيغل نموذجاً(*)

مداخلة بملتقى «هيغل والحداثة» الذي نظّمته الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية بالحمّامات أيّام ٢٠ - ٢١ - ٢٢ مارس ٢٠٠٧.

ونشرت في مجلّة «أوراق فلسفية» المصرية العدد ٢٤ لسنة ٢٠٠٩.

لعبارة «تجربة ميتافيزيقية» دلالة إلتباسية قصويّا قد تنقلها من صعيد **المفارقة** المنجبة لتعدّدية المعاني، إلى صعيد التناقض الداخلي المفضي إلى انعدام المعنى كلّيا، بالخصوص عندما يؤول الأمر بالعبارة إلى الدلالة على «**تجربة ما لا تجربة به تعريفيّا**»، كتجربة التعالي وإبيكينا الأفلاطونيين وأَحدية حق المتصوّفة. مثلاً. ولعلّ الكتاب البديع لجون فال والذي يحمل كعنوان له نفس عبارة «التجربة الميتافيزيقية» تحديدا، لم يترك زيادة لمستزيد في هذا الصدد(١).

غير أنّ جوهريات أمور الفكر والوجود لا تحسم بمثل هذه البداهات

(*) نشر بمجلّة «أوراق فلسفية» المصرية - العدد ٢٤ - سنة ٢٠٠٩ - ص ١٠٩ - ١٢٠.

(١) جون فال: التجربة الميتافيزيقية.

Jean Wahl: L'expérience métaphysique. Ed. Flammarion. 1965. P.5-21.

المزعومة، إذ قد يصحّ إلى مدى بعيد أنّ أعمق نظرات الفكر إنّما هي تتمّ صوب الفراغ والعدم، وتلتقي كلّها فيما وراء وما بعد وما فوق الكلّ مصداقا لمنظور بول فاليري - وقد يتّضح أن «التجربة الميتافيزيقية» إنّما هي تجربة الفكر في محضيّته كفكر بامتياز - لا بل قد لا يكون ما هو في ماهيته ووجوده ولماذيّته إلاّ بقدرته على الاضطلاع بها وقبوله المفاعيل **الدّوارية** لذهابه إلى التّخوم القصوى لكلّ شيء - ذاك ما كان شأنه فعلا ضمن كلّ المنعطفات الكبرى لتاريخه والتي كانت في أصل وعند منبع كلّ التحوّلات المصيرية للإنسان في كلّ العصور والأمصار - وقد لا يعدو التمشّي الجموحي الجنوحي الذي ميّز ملحمة **«المتفزة»**، أن يكون، في آخر المطاف التّحليلي، سوى شكل مخاتل من أشكال **«مكر العقل»**، بالمعنى الهيغلي، يوهم تكتيكيّا، مناورة ومداورة ومجانبة، بأن لا همّ له سوى الإلتهاء شبه هوسيّا بالغياب الغيبي وبسرّ أسرار العماء والعتامة وبرسم خرائط السماوات وتحديد جنس الملائكة... في حين أنّ مرامه السّتراتيجي الوحيد الأوحد هو الإحاطة حسابيا تقنيا بكليّة الكيانة، ولكأنّ شرط إمكان الغزو الفيزيقي للأرض تربيضا وترويضا إنّما هو الاجتياح الميتافيزيقي للسّماء وللعوالم الخلفية **وتجريب ما لا تجربة به** تعريفيا تخصيصا، وفقا لمعهودنا في تحديد معاني وأنواع التجربة الممكنة، من جهة، ومعاني وأنواع العلوّ والتعالي، من جهة أخرى. هذا ما لم يفهمه قطّ الإرث الطويل لمعاداة الميتافيزيقا (مختلف الماديّات، وأصناف الوضعية...) وفهمه رياديّا جيّدا هيدغير حينما ماهى بين النهاية الاكتمالية للفلسفة بما هي في جوهرها

ميتافيزيقا واستفحال اعتمال ماهية التقنية في صيغة **جهزوت حَاقي (غشتل)** رسّخ وكرّس سيادة **العدمية** المكتملة والمعمّمة[١].

فرضية عملنا، عبر هذه الخاطرة، تريد إفساح مجال ما لأخذ مفهوم **الاختبار الميتافيزيقي** مأخذ الجدّ ولو لهنيهة، لعلّنا نغنم منه مغنما فلسفيا طريفا قد يغرينا بجعله «فلسفا ما» خصبا وغير كسيح - ومناسبة ذلك إنّما هي امتحان الحقل الدلالي الفلسفي **للكهفية** والتي يعرفها تاريخ الفلسفة في هيئة **«أمثولة الكهف»** لأفلاطون نموذجا خالدا على مرّ الأيّام ناطقا بأبلغ المستطاع التحرّري التحريري لفعل التفلسف في أوج عنفوانه وعافيته -[٢] ذلك كان الشأن، بالنسبة للكهفية، ضمن التدشين الرسمي، إن صحّ التعبير، **لأوديسا** الفلسفة - بيد أنّ الغريب في الأمر، هو أنّ الإنجازة الهيغلية المستهدفة صراحة وبرهانيّا، لإنهاء هذه الأوديسا بإجلاء حقيقة كليّة لحظاتها السابقة، هذه الإنجازة هي أيضاً تشتمل على **«أمثولة كهف»** حقيقية مفعمة دلالات فلسفية وميتافيزيقية ممكنة قد لا تقلّ أهميّة هرمينوطيقية عن سميّتها الأفلاطونية - لكن الأغرب، في هذا الشأن، هو الغياب شبه الكلّي، على حدّ علمنا المتواضع جدّا، لأيّ تعليق ذي بال فكري حول الشحنة الدلالية لأمثولة هيغل، وذلك حتّى لدى أشهر المختصّين عالميّا في الفلسفة الهيغلية - صحيح أن نصّ

---

(١) هيدغير: مثلاً: نهاية الفلسفة ومهمّة الفكر.

Heidegger: La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. In questions IV. Gallimard.

(٢) أفلاطون: الجمهورية.

Platon: La République. Ed. Flammarion. Lion VII. 514a-517b

الأمثولة لا يوجد ضمن النصوص الرئيسية المعروفة لهيغل (لا في الفينومينولوجيا ولا في المنطق ولا في الموسوعة ولا في فلسفة الحق ولا في فلسفة التاريخ ولا في تاريخ الفلسفة ولا في فلسفة الدين ولا في الاستيطيقا، ولا في كتابات الشباب...) وإنّما توجد ضمن «الوثائق» (Dokumente) المنشورة بعد موت هيغل بكثير. لكن هل يمكن أن يكون هذا سببا كافيا للتعتيم شبه كلّيا على رمزية «الكهفية» لدى هيغل؟ نعترف بأنّ الأمر يظلّ محيّرا إلى حدّ بعيد!

على كلّ، الأكيد أن وجود أشكلة **للكهفية** عند البدايات الإشكالية للفلسفة وعند نهاياتها التي لا تقلّ إشكاليّة، إنّما هي مسألة لا يمكن أن تكون صدفوية أو إتّفاقيّة إعتباطيّة! ولعلّنا نجترئ على الإيماء، على عهدتنا طبعاً، صوب بعض الدلالات الممكنة لمثل هذا التواجد المربك.

قبل التعرّف على حرفية أمثولة هيغل والتعليق عليها ما وسعنا الجهد الفلسفي وإكراهات السياق الموضوعيّة، قد يحسن بنا التعريج على البعض من أهمّ دلالات بردغم «الكهفية» حتّى خارج السياق الفلسفي - بداية باستثمار علم المستحاثات وعلمي الإتنولوجيا والأنتروبولوجيا الفيزيائية والثقافية لمعنى كهفيّة «إنسان الكهوف»، حيث نشأ شبه إجماع حول مفهوم «**البدائية**» الخاصّة لإنسان هذه الحقبة وما تتميّز به من ذهنيّة «**ما قبل منطقيّة**»، بلغة ليفي بروهل، ومن تفسير لا واقعي للواقع، وما فوق طبيعي لظواهر الطبيعة[(١)] - على ما يبدو - وبتلطيف نسبي

(١) انظر مثلاً أغوست كونت: A. Comte: Cours de philosophie positive. Les cours 1 et 2. P.17 et Stes Cérès. Ed. 1994.

للتوصيف، إنه إنسان **«الفكر المتوحّش»** لِليفي شتروس[١] - إلاّ أنّ اللاّ مفكور واللاّمنقال في هذا الصدد، إنّما هو الآتي: كيف يمكن لكائن **«إبيميتيئي»** (نسبة إلى **إبيميتيه** أخ برومينتيه الأسطورة) شبه معاق ذهنيا وعديم النجاعة في التأقلم مع محيطه أن يفلح في الإستمرار، مجرّد الإستمرار، في الوجود والبقاء؟ علما بأنّ محيطه هذا، كان أيضاً **خاميّ الخطر**، نباتا وحيوانا وأنواء وتقلّبات طبيعة الخ... بما أن رحلة استئصالات أجناس وأنواع النباتِ والحيوان، وانتشار العمران لم تبدأ بعد - أضف إلى ذلك، ما يؤكّده علم الديمغرافيا من أن إنسان تلك الحقبة كان نادراً عزيزاً كمّيا وبالتالي فإنّ أيّ موت **«لأيّ فرد إنسي إنّما** هي خسارة كارثية لا تعوّض لسبب لا أبسط ولا أبده هو أن هذه **«العصبة البدائية»** (La Horde primitive) التي نستسهل إلى هذا الحدّ نعتها بنعوت البلاهة والعبط، إنما هي الشرط المادي، قبل غيره، لإمكان مقدم حضرة جنابنا إلى الوجود! إنّهم أجدادنا بكلّ الاعتبارات، ذاك يقين مطلق! وان كان هناك وجاهة لشك جذّي ومنهجي فيجب أن ينصبّ تحديدا على **تأويلاتنا** الوضعية الاختزالية **للكهفية البدائيّة** المنتجة لمثل هذه المسوخات النظرية.

باختصار شديد، التفسير الوحيد، لإفلاح هذه الكهفية في جعلنا نحن أنفسنا ممكنين مجرّد الإمكان، إنّما هو أن الإنسان الكهفي كان محكوما عليه بأن يكون **عبقريا خارق العبقرية**، وبما لا يقارن مع نماذجنا السائدة في العبقرية، وذلك في كلّ أبعاده النظرية والعملية

---

(١) كلود ليفي شتروس: الفكر المتوحّش:
Claude Levi - Strauss: La pensée sauvage. Ed. Plon, 1962. P. 144-193.

والوجدانية، وإلاّ لاندثر في أقصر الآجال، بالنظر إلى قصوية أخطار محيطه التي لم يكن لينجح في الانتصار عليها وتوقّيها لحظيّا، ليلا نهارا، بأن يعالجها لا واقعيّا وما فوق طبيعيا فقط، وإنّما كان عليه أن يؤجّج ويؤوّج كلّ ممكنانه لتمرير هديّته الأغلى والأعزّ باطلاق لنا وهي: مجرّد الاستمرار في البقاء...

دلالة أخرى للكهفية يمكن أن توحي بها لنا قصّة «أهل الكهف» القرآنية[1]، وهي دلالة تناقض شبه كلّيا دلالة «أمثولة كهف» أفلاطون، من جهة كون ما يتعلّق به الأمر في هذه الأخيرة إنّما هي رحلة شاقّة للخروج من الكهفية وما ترمز إليه من ضلال وظلال شبحية نحو نور الحقيقة والخير، في حين أن الأولى ترمز إلى الطّابع الخلاصي للكهفيّة من جهة كونها ملجأ أخيرا لِلهروب بالإيمان والهداية والمحافظة عليهما ضدّ الطاغوت الإمراطوري الروماني. فهي حينئذ كهفيّة إيجابية محمودة تجسّد إطيقا اللاّ عنف قبالة سيادة الجور والإستعباد نسقيّا...

بيد أنّ كهفية اللاّ عنف هذه ليست دائما ممكنة ولا متاحة. فقد يحدث أن تتغوّل الإمراطورية فتصبح «**جيوفاجية**» تلتهم الأرض كلّها ولا شبع، وتمتدّ يدها إلى كلّ كهوف الأرض واقعيّها ورمزيّها فتجعل عاليها سافيها بمن فيها بقصف سجادي لا يبقي ولا يذر مثلما كان شأن **الكهوف الطورابورية** بعيد حدثان **قارعة ذات البرجين وخماسي الزوايا**... أملا في القضاء على كلّ إمكان صمود أو مقاومة قد تغري به مثل هذه الكهفيّات العنيدة في قلب العصر الإمراطوري الرقمي والغشتلّي...

---

(١) سورة الكهف. الآيات ٩ إلى ٢١.

غير أنّ التخلّص من كلّ كهفية ممكنة ليس بالأمر الميسور حتّى بالنّسبة لأعتى إمراطورية عرفها التاريخ البشري جسّدت أنجع تركيبة بين مكوّنات المتّصل: سلطة - معرفة - كسب في صيغة ما يعرف **بعولمة الأمركة** أو **أمركة العولمة** - لا بل إنّه، بمعنى ما، قد حدث ويحدث العكس بالضبط، ألا وهو توظيف المتّصل المذكور لإحلال **كهفية عملاقة** بحجم ما طالته يد الإمراطورية على وجه التحديد: **إنّه كهف علي بابا والأربعين سارقا**. كيف ذلك؟ هذا ما سيشكّل التعليق عليه خاتمة لهذه الخاطرة...

ولنتعرّف الآن على نصّ «أمثولة كهف» هيغل، إنه في حرفيّته يقول الآتي: «فيما يتعلّق بثورة سياسية ما، يحدث نفس الشيء - ذلك أنه بوسعنا تصوّر الشعب وهو يحيا منطمرا تحت الأرض - ومن فوق، توجد بحيرة. باجتزاء قطعة حجر من فوق وباستخدامها لمصلحته ولمصلحة البناء التحتاني في مجموعه، يعتقد كلّ فرد من أفراد الشعب أنّه إنّما يشتغل لحسابه الخاصّ ومن أجل المحافظة على بقاء الكل - ضغط الهواء الذي هو العنصر العام، يبدأ في التغيّر، فيجعل القوم أكثر تلهّفا على الماء - إنّهم ضمن شعورهم بالقلق والضيق، يجهلون ما يفتقرون إليه حقّا - ومن أجل أن يكونوا نافعين، فإنّهم ما ينفكّون عن الحفر في اتّجاه الأعلى فالأعلى على الدوام، قصد تحسين وضعيّتهم التحتانية - إلى أن تصبح القشرة الأرضية شفّافة - ويلحظ أحدهم ذلك فيصيح: الماء! وينتزع آخر طبقة من تراب، فتندفع مياه البحيرة إلى الدّاخل فتغرق الجميع بإروائهم»[1]. انتهى النصّ.

---

(١) هيغل: فلسفة التاريخ: Hegel: Philosophie de l'histoire. Textes choisis. P.U.F. 1976. P.337.

قد يكون أوّل ما يجب أن يسترعي الانتباه التأويلي لهذه الأمثولة هو طابع الحتمية الذي تصطبغ به مختلف لحظات الوجود الكهفي - إذ أنّ كلّ ما يحدث فيه إنّما هو حتميّ ولا مهرب ممكن منه - فوضعية الوجود التحت أرضي تحتّم السعي إلى التوسّع والتوسيع تحتيما - كذا يفعل عامل ضغط الهواء وندرته المتزايدة - كذا الحاجة إلى الماء تصاعديا، كذا الحفر في اتجاه الفوق على الدوام - وكذا شأن المصير الأخير؛ لا إرتواء إلاّ بالغرق. إنّها قمّة الجدل، وثمرة صبر المفهوم، وعمل النفي واستفحال مكر العقل.

في مقام ثان، يتمظهر الطابع الجماعي لمصير متساكني الكهف، وهم ها هنا الشعب بأكمله - على الرغم، لا بل بفضل اعتقاد الأفراد أنّهم إنّما يعملون لحسابهم الخاص، كلّ على حدّة. إنّه الاعتقاد الواهم وجوبا الذي يميّز جمّاع فعاليات المجتمع المدني مدركا هيغليا: مجتمع الإحتراب المصلحي الذي لا تجاوز جدليّا له إلاّ بمقدم الدولة تجسيدا للكلّي المتعيّن أو للكونية العينية مطمح كلّ ثورة سياسية حقيقية من منظور هيغل - ذلك أنّ السياسة قد تحوّلت حديثا إلى **قدر**، مصداقا لاعتقاد نابليون مجسّم «**روح العالم**» في «الفينومينولوجيا» بعد أن إنطرح المطلق في الزمان التاريخي وأضحى هو نتيجة ذاته عبر صيرورة تجليه لذاته، بعد أن كان في ذاته فقط بداية - وهذا التجلّي الذاتي للمطلق إنما هو، بمعنى عميق من المعاني، الإسم الآخر **للتجلّي الانسي**، **للأنتروبوفانيا**، وهو المعنى الذي ركّز عليه التأويل الكوجيفي للهيغلية[1]. وبه تصبح الأخيرة السرد النموذجي الأكبر للحداثة

---

(١) كوجيف: مدخل إلى قراءة هيغل:
Alexandre Kojève: Introduction à la lecture de Hegel. Gallimard 1974 309 et Stes.

والمؤسس الحقيقي لها من خلال البلورة النسقية لمختلف مقوّمات وعيها بذاتها وبأهمّ صفاتها الخصوصية المميّزة لها عن سائر أحقاب التاريخ العام للبشر...

على صعيد ثالث، فإنّ كهفية هيغل، بما هي مصير جماعي مشترك، تفترض حتمية الدخول فيها والخروج منها بنفس الكيفية بالنسبة لجميع شعوب العالم، لأنّ قصّة تجلي المطلق في ذاته لذاته إنّما هي قصّة واحدة وحيدة، وتجسيدها إنسيا بترجمتها إلى تحقيق **لنسق العلم** أي للمعرفة **المطلقة بالحقيقة المطلقة** المنهية للتاريخ، على الأقل في مستوى المبدأ، هذا التجسيد إنّما هو واحد أوحد أيضاً[1].

وفيما يخصّ مفهوم «الثورة السياسية» في بداية الأمثولة، فإنه يشير في اتجاه توصيف عهود عدم التطابق بين الوعي والوعي بالذات والعالم، ذلك أنه، بمعنى ما، فإن كلّ اعتمالات التاريخ ما قبل هيغليّا، أي ما قبل رؤية **نسق العلم** للنور على يد الحكيم هيغل والذي معه تنتهي مدّة صلوحية الفلسفة بما هي فلسفة، أي مجرّد «**حبّ للحكمة**»، كلّ هذه الإعتمالات إنّما هي «ثورية» في جوهرها وتعكس كلّ أشكالها ومضامينها، اللاّتطابق المأساوي، والتمزّق والتيهان في المتناهيات، والجزئيّات والثنائيات، وأحدية الطرف والجانب من قبل كلّ الأطراف ضحايا أوهام «الروح الطيّبة» وتشكّيات «الوعي الشقيّ»الخ.

الكهفية الهيغلية إذن لا ترمز فقط لطبيعة نتائج «الثورة السياسية» إنّما أيضاً وبنفس الأهميّة المصيرية، للمنحى كلّي الأبعاد (Omnidimensionnel) لما يمكن أن نسميّه بالثورة الأنطولوجيّة المحدّدة

---

(١) كوجيف: ن. م. ص ٤٤٠ وتابعاتها.

كلّيا للحداثة. وفعلا، بالإضافة إلى «الثورة الكوبرنيكية» في التيولوجيا كما أشكلها بوضوح أمثال فويرورباخ وماركس بتبيان كيف أنّ التيولوجيا إنّما هي، في حقيقتها، أنتروبولوجيا منتفخة أستولت على أنبل أوصاف الإنسان واسندتها إلى الألوهية (في شكل أسماء الله الحسنى مثلاً). بالإضافة إلى ذلك، فإن كهفية هيغل، تأخذ بعين الاعتبار الجدّي تحرير هويّة **السياسي** كما نظَر لها كلّ من مكيافلّي وهوبس (دفاعا عن خصوصيّتها حيال الأخلاق والدين والمعرفة النظرية الاخ...)، وتناسخ الشكّ المنهجي الديكارتي إلى شكّ **أنطولوجي** حازم ومعلن يوجد وراء ويحرّك كلّ دافع للعمل وكلّ فعل حديث، سواء كان علميا أو فلسفيا أو فنّيا أو سياسيّا أو اقتصاديّا أو غيره بالنّظر إلى التأثير **الأكسيولوجي** (القيمي) في الأسلوب الذي أضحى معموريّا اليوم، أسلوب إنتاج واستهلاك وتوزيع أيّ شيء باطلاق، من فرط انهواس الحداثة بتواجد **الشيطان الماكر** في كلّ مكان في نفس الآن، تذكيرا بالمعتقد **الغورجياسي** في «الخداعيّة الجوهريّة للوجود». وهو توجّه قد يفسّر ظاهرة الاستفحال النسقي لمفاعيل مبدأ التظنّن والإرتياب (Le Soupçon) ما بين الإنسيين ممّا كان في أصل تشريع ستراتيجيات وتكتيكات الرقابة الذاتية والبين ذواتية والإحاقة الأمنية الإستخباراتية بالجميع، تسليما صريحا بتأويل هوبس لما يعتقد أنه «ذئبية الإنسان» المتأصّلة، أو «**لا اجتماعيّة اجتماعية**» الإنسان الكانطية، وحتمية جدلية العبودية والسيادة الهيغلية، أو الصراع الطبقي الماركسي أو المالتوسية (عدم كفاية الغذاء لجميع السكّان) أو الداروينيّة الاجتماعية أو النيتشوية المطوّعة للفهم الرّعاعي حتّى عند النخب، أو الفرويديّة المترجمة إلى دكاكين للابتزاز

النفسي، ومختلف سيكولوجيات وسويسولوجيات «السلوك» والتشريط البفلوفي...

بناء عليه فإنّ الدّخول إلى كهف هيغل كقدر **تاريخاوي** (Historial) للحداثة الكوكبية قد يمثّل أحسن تمثيل المفعول القصوى للمرور إلى الحدّ الأقصى لدلالة العلاقة الرباعية للنمط النوعي: **سيادة - عبودية** بين الله والإنسان. من جهة أولى، والله والطبيعة، من جهة ثانية، والإنسان والطبيعة من جهة ثالثة والإنسان والإنسان من جهة رابعة. علاقة رباعية معاشة ومدركة في هيئة **الاغتراب** (Aliénation) الذي يرتهن الانتصار عليه بالإنماء الاقصائي الإستبعادي الحصري **للأنتروبوفانيا**: **التجلّي الإنسي النسقي**. على هذا الصّعيد، من المفترض، من منظور هيغلي كوجيفي، أنّ العلاقات الثلاث الأولى (بين الله والإنسان والله والطبيعة، والإنسان والطبيعة) لم تعد اليوم ذات موضوع أصلا، (على الأقل في مستوى المبدأ) اللّهم في شكل تهويمات حنينية نوستلجية، أو استحضارات أصولية لا زمنية - لتبقى إذن رابعة العلاقات وهي بين الإنسان والإنسان والتي تتمحور حولها مجموع الموجودات والأشكلات والتصرّفات والتّحققات والإنجازات والإستفهامات والإستشرافات - بيد أنّه، من هذا المنظور دائما، يتّضح أنّ «برنامج» دحر الاغتراب (La Désaliénation) إنّما هو «جماعي جوهريّا»، إذ أنّه فقط داخل «**المجموعة**» يوجد الإنسان المتعيّن، أي الإنسان الحقيقي (ضدّا لإنسان الفردانية الذريّة المجرّد) - ولتحقيق هذا البرنامج، الضروري حياتيا مصيريّا تحقيقه، فإنّ الإنسان العيني هذا يكون في أحوج الحاجة إلى التاريخ التراكمي **لتقدّماته** والذي تصفه تحديدا «فينومينولوجيا الروح».

وبحكم كون سيرورة الإنتصار الحتمي على الإغتراب في الطبيعة وفي التاريخ معا، إنمّا هي **متناهية** تعريفيّا (وإلاّ وقعنا في فخّ اللاّنهاية المزيّفة Le mauvais Infinie) وعليها تبعا لذلك أن تتطابق مع النهاية **المبدئية للتاريخ** (لا بالضرورة النهاية «الحدثية» المسطّحة) التي يتّوجها ويفسّرها في نفس الآن **نسق العلم** الهيغلي، فإنّ على هذه السيروة أن تجد ترجمتها المكتملة والمثلى ضمن صورة متعيّنة من **الكينونة معا** (L'Être - ensemble)، وهي تخصيصا صورة «**المواطنة**» المعترف بها داخل الدولة الكلّية الواحدة، والكونية المتجانسة مدركة من جهة كونها تجسيدا لدحر **إغتراب** العلاقة... البين - **إنسية** ضمن سياق **الأنتربوفانيا** المكتملة - على ضوء هذا كلّه، نفهم حينئذ أن تكون **السياسة**، من جهة أولى، ونزع **الطابع الطبيعي** نسقيا (La Dénaturation systématique)، من جهة ثانية، **والألحدة** أو **اللاّلهوتة** (Athéologisation)، من جهة ثالثة، لحظات مفصلية حاسمة من هذا المنظور. فالسياسة تصبح هي قدر الحداثة، بقدر ما تكون الحداثة مشروع أنسنة كليّة للطبيعة ومَحْوٍ لها، وبقدر ما تكون، في نفس الآن مشروع تنصيب للإنسان **كائنا أعلى** للإنسان، بتعبير ماركس، قطعا مع كل تعال إلاهي[1]. كذا شأن مبدأ فويرباخ القائل: الإنسان **إلاه** للإنسان (Homo Homini Deus).

تعليل ذلك أنّ التمشّي التعريفي الذي يجعل من **الكينونة حرّا** لما هو إنسي متماهية كلّيا مع «نفيية» (Négativité) جوهريّة تتجسّد في صيغة نفي دائم **للمعطي الطبيعي** في الطبيعة وفي الإنسان معا، بما أن هذا النفي هو الاسم الآخر للعمل الإنسي الذي به يغيّر الإنسان الطبيعة ويغيّر

---

(١) كوجيف: كانط: A Kojève: Kant. Gallimard 1973. P.37-38.

ذاته ويغيّر ما به يغيّر الإثنين معًا (تغييرا مكعّبا)، هذا التمشي إذن إنّما نتيجته الحتمية، في آخر المطاف، الزجّ بالإنسيين في وضعية **الوجه لوجه الهوسي** الذّهاني لتغييب **كلّ آخرية** غيرية عنهم وطرد كلّ ممكن تجاوزي حقيقي: إنّها منزلة **الطوطولوجيا الأنتروبولوجية** الأخطر على الإطلاق لأنها حربية احترابيّة همجيّة في جوهرها تنتج القرف الغثياني النهائي من كلّ ما هو إنسي وإنسي فقط، أو إنسي زيادة عن اللزوم، بلغة نيتشه، وهو ما يبدو أنّنا بمحضر نموذج عنه بصدد التسوّد معموريًا هذه الأيّام، ويتمظهر في شكل استعذاب التعذيب النسقي للبشر شأن ما يحدث في سجون أبو غريب وغوانتنامُو والسجون السّرية المتنقلة عبر العالم وسائر إبتكارات رعاة البقر والخنازير... ذلك أنّ المعنى والتوجّه الذين يستندان إلى القول بضرورة الصراع إلى حدّ الموت ونفيية العمل المغيّر المضاد للطبيعة، والذان، على ما يبدو، هما متولّدان بالضرورة عن طبيعة الرغبة الأنتروبوجينية (Anthropogène) **كرغبة في الآخر**، أو رغبة لا طبيعية أو **رغبة في الاعتراف**، إنّما هما يعزّزان إلى أقصى حدّ وضعية الوجه لوجه هذه أي وضعية التّصفية النّسقية لكلّ الحسابات بين البشر فيما يخصّ الجدارة بتجسيد **النفيية والتغيير المكعّب** المذكورين بحيث سيكون المقياس الأوحد لهذه الجدارة هو مدى الابتعاد عن الطبيعة والاقتراب من **الصّنعنة** (L'Artificialisation) الكلية للوجود الفردي والجماعي...

وبما أنّ الحقّ، في هذا السياق، إنّما هو **صيرورة حق** (un devenir vrai)، أيّ أن الحقّ هو فعل وقوّة إحقاق وفرض حقوق، في آخر التحليل، وذلك عن طريق طرد «الطبيعي» بكل أشكاله، وتغيير العالم،

و«**تبديل الخلق**» حتّى بمعنى لاهوتي، فإنّ هذا التمشّي الجدلي سيكون قابلا للتطبيق بالخصوص على الإنسيين فيما بينهم، وذلك بأن يأخذ ويتّخذ بعضهم بعضا بمثابة «**معطيات طبيعية**» يجب الإسراع بنفيها وصنعنتها - وبما أنّ الرغبة في الاعتراف لا تشبع إلاّ بإحلال ملكوت «**الاصطناعي المطلق**»، فإنّها ستترجم في الواقع التاريخي بأن يكون الإنسيون على الدوام بصدد الانهماك في «**موضعة**» (Objectivisation) بعضهم البعض، و«**صنعنة**» بعضهم البعض، وأفق ذلك كلّه هو القضاء على كلّ الروابط الطبيعية وما بعد الطبيعية التي نسجت أعمال وأيّام الإنسان التاريخي عندما كان التاريخ انفتاحا ما هويّا على لا نهاية الممكن - أمّا ديدن هذا الخيار النظري والعملي فهو الإنهواس بإنهاء التاريخ بكلّ ثمن والزجّ بالآدميين في زنزانة **الأنتروبوفانيا** الطوطولوجية حيث تكرّس «**دانائيدية**» التنظير، و«**سيزيفية**» العمل، و«**دونجوانية**» الحساسية، و«صادو مازوشية» أنماط التعالق بين البشر...

لكن الأخطر من ذلك على الإطلاق، دائما من هذا المنظور الهيغلي الكوجيفي، هو التأسيس العقلي الصارم **لنهاية الحرية بنهاية التاريخ** بناء على فرضية الإكتمال النّهائي على مستوى مبدئي، لبرنامج النفيية الإنسية بالأنسنة الكلّية للطبيعة - مرتكز ذلك هو الرؤية القائلة بأنّ **الزمنيّة** مشدودة إلى **النشأة الإنسية** (L'Anthropogenèse) كمنتوج للمنطق الداخلي للرغبة في الاعتراف بما هي الاسم الآخر **للتاريخ**، ومضمون **تاريخية التاريخ**، وهذا الأخير بما هو متناه تعريفيا من جهة كونه يشكّل مجال التحوّل التدريجي من **الوعي إلى الوعي بالذات** في صيغة **تاريخ الفلسفة**، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، بما أن التاريخ قد انتهى بعد

مبدئيًا من خلال اكتمال التطابق بين **المفهوم والزمان** (وهو ما يقترحه كوجيف كعنوان لكليّة المدوّنة الهيغلية)[1]، فإنه ينتج بالضرورة عن كلّ هذا، أنّ تخصيص الإنسان بكونه **حريّة ماهويًا** لم يعد صالحا البتّة، بما أنّه داخل «الدولة الواحدة الكلّية» لن تكون هناك حريّة لإنتفاء وجود ما ينصبّ عليه عمل النفي، جرّاء اكتمال برنامج **نزع الطابع الطبيعي نسقيا** - وبذلك نكون حقًا بمحضر «لحظة» قصوى وفريدة، لأنها لحظة دونما «**مستقبل**»، تلك التي استهدفها المخطط الجدلي الهيغلي والذي رمزت إليه تحديدا البحيرة المنهمرة داخل الكهف الهيغلي... كثواب لمجهودات «البقاء» و«**المحافظة على بقاء الكل**» من طرف كلّ فرد - وهكذا فإنّ المجاز الكوجيفي حول «**الخروج من المياه الطاليسية**» التي شكّلت بداية أوديسا الفلسفة، في شكل «**فرضية المعنى**»[2] إنّما هو استباق لهذه **اللّحظة الطوفانية** التي أفضت إلى الموت الثلاثي: للإلاه وللعالم وللإنسان والتي تبرز هنا للنمذجة على «**نجاح**» الصيرورة العاقلة كلّيا للإنسان بعد حقبة **الثوريّة المزمنة** التي هي حقبة عدم التوافق مع العالم وحقبة التمزّقات والثنائيّات والاختلافات الكبرى التي سبقت إتمام التطابق بين **المفهوم والزمان** تتويجا **للدّائرية المضاعفة** للمطلق (كدائرة لكلّ الدوائر) **وهويّة الهويّة والاختلاف**، كلّ الهويّات وكلّ الاختلافات: تلك أهمّ مقوّمات انتصاب **الإنسانوية الطوطولوجية** وما تقتضيه من انجاز

---

(١) كوجيف: مدخل إلى قراءة هيغل. ن. م. هامش الصفحتين ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٢) كوجيف:

A. Kojève: Essai d'une histoire raisonnée de la philosophe païenne. Tome 1. Les présocratiques. Gallimard 1968. P.57.

للانغلاق الميتافيزيقي على منزلة **الوجه لوجه الذهاني** بين البشر - من هنا اعتمال البنية الحربية الإحترابية للوجود البشري في غياب أيّ أفق تجاوزي حقيقي جرّاء **قطع الطريق** أمام **إقبال الإقبال**، وإفراغ المستقبل من مستقبليّته، بحيث يكون مجرّد تكرار اجتراري لحضور مستمرّ يستمدّ شرط استمراره على الدّوام من **الصّنعنة اللامحدودة** (L'Artificialisation indéfinie) لكلّ أبعاد الإنسان: نظرا وممارسة وحساسية.

لهذا التوجّه طبعاً أركيولوجيّته وجينيالوجيّته وفينومينولوجيّته وهرمينوطيقاه - وقد جعلنا من مساءلة «**الكهفية**» نموذجا ممكناً لإبراز البعض من ممكناتها.

بيد أنّ صنف المآلات الذي رمزت إليه أمثولة كهف هيغل قد لا تفهم حقا على الوجه الأخصب فلسفيّا إلاّ بربطها عضويّا بالمسار التاريخاوي الذي دشّنته أمثولة كهف أفلاطون، من حيث أنّها، بتأويل هيدغيري طريف، قد شكّلت منعرجا حاسما في تاريخ أسلوب معاشرة الوجود بما هو وجود. ذلك أنّ شكل الكهف نفسه إنّما يوحي ببنية «**الآليتّيا**» ناطقة **باللاّتحجب**، في منطوقها الإغريقي. والأمثولة تعلن صراحة أنّها مهتمّة أساسا **بالبيديا** بما هي **تحوير للكيان** وقلب له حتّى يكون متناغما مع **الآليتيا**.

وهي بمراحلها الأربعة:

١ - وضعية الانحباس.

٢ - مرحلة النار.

٣ - مرحلة الهواء الطلق.

٤ - مرحلة الرجوع إلى الكهف.

إنّما تبلور أهمّ أصعدة هذه «**البيداغوجيا**» الفلسفية الرحميّة (matricielle) التي سنجد بعض أصدائها في «حي ابن يقظان» ابن طفيل، و«تدبير المتوحّد» لابن باجة... على سبيل المثال.

غير ان الأمثلولة الأفلاطونية قد اتخذت القرار الميتافيزيقي الأخطر والمتمثّل في تغليب «**الآيديا**» (الفكرة) على «**الآليتيا**»، بكيفية يصبح فيها كلّ شيء خاضعا لسيرورة «تصويب النظر» و«تدقيق النظر» وحذق الحملقة والتمعّن والإمعان - أضحت الصدارة ممنوحة للفكرة والنظر على حساب «اللاّتحجّب» الأصلي، وهو ما يعني، فيما يعنيه، حدوث تحوّل مفصلي في تاريخ الحقيقة سيفضي إلى هيمنة تعريفها التقليدي من جهة كونها هي **التطابق** بين **الفكر والشيء**، ما قبل كانطيا، وبين **الشيء والفكر**، مع الثورة الكوبرنيكية الكانطية.

ما الذي حدث ليكون هذا الانعطاف ممكنا؟ إن الأمر عاصر بداية أوديسا نسخ الوجود بالموجود، نسخ الكينونة بالكائن، ومرادفة الكائن **بالحاضر حضورا** ممتلئاً، **والماثل مثولا إمتثاليا** طيّعا مطواعا - وسيكون ذلك تحت رقابة «أركيه» بديلة هي أركيه «**مثال المثل**» وهو الخير الأسمى، من حيث جعله مبدأ موجودية ومعروفية ومعقولية والوجاهة القيمية لكلّ شيء - هذا المثول سينتهي به الأمر إلى الإرتهان بتمثّل الذات العارفة بحيث يصبح **تمثّل المثول الإمتثالي** يقوم مقام أنطولوجيا المحدثين وبما أنّ هذا التمثّل يتحكم فيه المتّصل البيّكوني - الديكارتي - الكونتي الرابط عضويا بين المعرفة والسيطرة: المعرفة توقّع والتّوقّع سيطرة مع خلفية وجوب أن يكون الإنسان سيدا على الطبيعة ومالكا لها، وارتكازا على النفيية الهيغلية تخصيصا، فإن الوجود كمثول إمتثالي

سيترجم إلى إحتراب على الكسب الحيازي الذي سيترجم بدوره إلى تبضيع لكلّ شيء مادي ولا ماذي، ويدخل كلّ شيء في منطق القيم التبادلية الذي يقطع كلّيا مع أمر اسمه شيئية الأشياء أو حتى موضوعية المواضيع إعتبارا لنسقية الأنسنة والصنعنة المذكورة. وعندما يتمّ ذلك نكون بمحضر **سوقية عملاقة** تمتدّ على العالم كلّه: ذاك هو مضمون ما يسمّى بالعولمة اليوم.

الاسم التأويلي لذلك هو انتصاب دكتاتورية اللّيفياتون الرأسمالي أو **الرسمالوت** التربّحي إلاه ديانة العجل الذهبيّ الذي يغفر لكل شيء إلا الشّرك به - ولا حياة لهذا الرسمالوت إلا بالاستناد إلى المتصل: سلطة - معرفة - كسب - **وشخوصها المفهومية**، بلغة دولوز. فرعون وهامان وقارون سدنة هذه السوقية المعمّمة - أمّا حراس ومتعهّدو هذه السوقية فهم **الكسبوت الحسبوتي**، **والرهبوت** العكسري الأمْني الإستخباراتي **والرغبوت** الإستهلاكي، **والكذبوت** الإعلامي **والجهلوت** الإختصاصي والنذلوت الإرشائي الإفسادي **والنخبوت** الثقافي التبريري الخ...

وبايجاز شديد، تلك هي في الحقيقة، أهمّ خصائص كهفية جديدة قديمة هي كهفية علي بابا والأربعين سارقا - وهي كهفية لها امتداد العولمة المذكورة، تُجْمَعُ فيها كلّ ثمرات العرق النظري والعملي للإنسانية جمعاء تحت تصرّف مجموعة من اللّصوص ومصّاصي الدّماء - أما علي بابا هاهنا فهو في مقام من أراد استرجاع تلك الثمرات وإعادة توزيعها على أصحابها = فهو إذن بالضرورة في موقع المتمرّد الميتافيزيقي الذي يرفض نسخ الوجود بالكسب الحيازي، وفي موقع المقاوم القيامي الممارس لإيطيقا الفتوّة الرافض مبدأ للقول بالندرة الضرورية الشحّية للوجود والمنادي بتغيير القبلة نحو المعاشرة الحاتمية

للوجود بما هو جود من الجود المطلق وممكينونة منجبة لما لا نهاية له من الممكنات - ذاك **درس شهرزادي في** اقتضاء الحرية والكرامة لكلّ العالمين دون أدنى استثناء باستئناف الحكي أكثر من أي وقت مضى دحضا لهيمنة الحكاية الواحدة والحاكي الواحد - بيد أنه درس لا يمكن أن يفهمه من لا همّ لهم إلاّ الإعداد **لهرماجيدون** الهمجيّة ويظهرون المضامين الما قبل تارخية لخياراتهم الحضارية بمساحيق ما بعد تاريخيّة أو ما بعد صناعية، أو ما بعد امبريالية، وما بعد قومية، أو ما بعد حديثة - لقد فهم علي بابا جيّدا الحكاية، لذلك فقد اختار الحسم الميداني... في وضعيّة أقصى الخطر بإطلاق، لأنها وضعية مقاومة ما من المفروض «واقعيّا وموضوعيّا» أنّ **تستحيل** مقاومته ألا وهي **إمبراطورية القوّة الأعظم** بكلّ مقاييس «**الأعظمية**»: قدرة على إحداث «الصدمة والرعب» بالخصوص، بالإضافة إلى تجنيد كلّ صيغ التّذلوت الدّاخلي والخارجي لجعل إمكانية المقاومة نفسها غير واردة بالمرّة... غير أنّ على بابا قد أفلح بَعْدُ في إرغام المستحيل على الإمكان بعبقرية قيامية منقطعة النّظير، استيحاءً من «أعظمية» أخرى لم تخطر ببال سدنة وأباطرة قوّة آخر زمان. لذلك فهم اليوم بصدد الإنتحار على أسوار بغداد حقيقة لا مجازا - وقريبا سيعلم الجمع ممّن ضمّه كوكبنا بأنّ علي بابا المقاوم إنّما هو أنبل وأشرف من سعت به قدم على وجه الإطلاق، لأنه بأمثاله وحدهم تسترجع الإنسانية جمعاء كرامتها وجدارتها بالحياة الأكرم: وذاك بصدد الحدوث تحديدا رغم أنف التعتيم الإعلامي الكوني. وقريبا أيضاً ستستأنف شهرزاد سرد أبدع الحكايات، ما لا نهاية له من بديع الحكايات: بشرى لا أجمل ولا أروع تتباشر بها البشرية جمعاء قد آن أوانها بعد ليل العالم الطويل...

الفصل الخامس

فكر ماركس
بين إكراهات الضرورة
ووعود الممكن...

فكر ماركس
بين إكراهات الضرورة ووعود الممكن...

قسم الفلسفة - أفريل ١٩٩٩

تستهدف الإعتبارات الموالية تقديم عمل فلسفي متميّزللأستاذ محمد خير الدين البصلي، أستاذ الفلسفة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، عمل هو عبارة عن أطروحة دكتوراه أعدّها الأستاذ وناقشها في الإطار الأكاديمي لكليّة الآداب بجامعة جونيف بتاريخ جوان ١٩٩٠ وذلك تحت إشراف الأستاذ كيفن ملّيغان. ولقد عرف هذا العمل الفلسفي أخيرا طريقه إلى النشر في لغة كتابته الأصلية وهي الفرنسية ضمن سلسلة منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، أوائل سنة ١٩٩٦.

ولقد تعنون العمل كالآتي: «محاولة في تحديد الأسس الأنطولوجية للخطاب الأنتروبولوجي الماركسي»[١]. وهو عنوان يرسم بدّقة متناهية الأفق النظري الحقيقي الذي تتنزّل داخله الأطروحة. ألا وهو: أفق

(1) Mohamed - Khèreddine Basly: Essai de définition des fondements ontologiques possibles du discours anthropologique marxiste. Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Kairouan. 1996.

محاولة «ممكنة» (La possibilisation) الفكر الماركسي والممارسة الماركسية بالتالي، «ماركسيًا» في مقام أوّل، بتحريرهما معا ممّا أضحى يشكّل تقليدا هائلا وإرثا مهولا من التناول «البروكوستي» (الإختزالي التبسيطي)، لما كان من المفروض أن يعد به فعل التفلسف الماركسي، في أصالته المنبعية من بدائل نظرية وعملية، حكم عليها التناول المذكور تحديدا، بعدم رؤية النور إلى يوم النّاس هذا. وهو ما قد يفسّر إلى حدّ بعيد، ما عرفته ممارسة ما ضمن **جغراسياسة** ما للماركسية، أو لما يقوم مقامها في حسبان أقوام كثيرة، من مصير «كوارثي» أعطى إنطباعا سهلا وارتساما أسهل بأنّ فكر ماركس نفسه إنمّا هو مسكون عمقيا بعدم الأهلية الجذرية للإنفتاح والتطّور الإبداعي، من خلال تحجّر منطلقاته وتكلّس تمشّياته وضمور غائياته جميعا، جرّاء الصبغة «الضروراوية» (nécessitariste) اللاممكنية التي طالما إصطبغت بها عن وعي أوعن غير وعي منها.

أمّا من منظور المسّوغ العقلي المشرّع للإضطلاع بمثل هذه المهمّة النظرية الطموحة، فقد أفصح عنه الأستاذ البصلي، منذ مستهل كتابه بالتذكير بمفاد أطروحة جورج لوكاتش الشهيرة، والقاضي بأن «يكون المشكل المحوري لكلّ مفكّر يحترم نفسه هو وجوبا: حسم علاقاته بماركس». وهو ما يمكن تدعيمه بالموقف السارتري القائل بعدم إمكان تحاشى أو مجانبة أو مداورة الفكر الماركسي (Marx est incontournable) والذي مفصله في مدخل كتابه «نقد العقل الجدلي». كما يمكن أن ينسجم هذا التوّجه مع مضمون «الأطروحة الحادية عشر حول ماركس» لكوستناس أكسيلوس والمشير إلى أنه: «لم يزد أرباب التقنية على أن يغيّروا العالم بسبل متنوعة ضمن اللامبالاة المعمّمة. المطلوب اليوم، هو

أن نفكّر فيه ونؤول التحوّلات العميقة بإدراك الفرق الذي يربط الوجود بالعدم»[1]... تحيينا معاصراً للأطروحة الحادية عشر حول فويرباخ «لماركس» نفسه، والتي كانت قد نعت على الفلاسفة اكتفاءهم بتأويل العالم في حين أن الأمر يتعلق بتغييره. فخيار الأستاذ البصلي مذّاك إنّما هو الدخول في حوار حرّ ومتروّ ومتبصّر مع أطروحات الأساس للتصّور الماركسي للمسألة الإنسية، عبر مساءلة أهمّ مرتكزات الأنتروبولوجيا الفلسفية لماركس نفسه. وكان ذلك بأن اختار الأستاذ الإنطلاق من فرضية تصديق تبرّؤ ماركس ذاته وبصريح العبارة من «الماركسية»، عندما استشعر إستباقيا ما يمكن أن تؤول إليه هذه الأخيرة من ارتداد دغمائي قاتل...

على صعيد آخر، إنّ عملا فلسفيا بهذا الطموح والتحفّز، لا يمكن له إلاّ أن يتسلّح بمنهجية مخصوصة تمكنّه من بلورة ضمنيّاته ومضامينه دونما إخلال بمخصوص روح المساءلة الفلسفية في انفتاحيتها الماهوية وفي اقتضائها اختبار درجة معقولية الأقوال والسيرورة الحوارية البرهانية العقلية النقدية سبيلا أمثل للتدبّر في شأن جوهريات أمور الوجود وجوهريات أمور الإنسان وجوهريات أمور صيغ التعالق فيما بينهما. وهو ما يصرّح به الأستاذ منذ مدخل عمله بقوله: «طوال عملنا، لن نعالج أيّة إشكالية، دون وضعها موضع السؤال، وإيضاحها وإعادة التروّي فيها إنطلاقا من تماسف فلسفي نقدي ضروري. ذاك هو فضل ومخصوص

(1) Kostas Axélos: Thèses sur Marx -in Collectif: Arguments 2. Marxisme, Révisionnisme, Méta - marxisme - Collection 10/18. Union générale d'Editions. 1976, p.42.

الفلسفي إنه يظلّ متمّردا على كلّ شكل من أشكال الإحتواء، ويحرّرنا من اليقينيات السّهلة. بهذا المعنى، لن يتعلّق الأمر، كما يقول جون فرنسوا كان، بالفلسفي: من حيثما هو «نسق» وإنمّا من حيثما هو «قدرة على المقاومة» والصمود حيال «الإفك» تحديدا (ص ١٢) وتتمثّل منهجية الأستاذ البصلي في «المقارنة النقدية» بين مختلف الأطروحات والمواقف والتأويلات الرئيسية التي تفاعلت معها، سلبا أو ايجابا، الأنتروبولوجيا الماركسية سواء لدى ماركس نفسه، أو لدى حشود المحسوبين الكثر على الماركسية من بعده. ويبرز هذا التمشّي المنهجي متمفصلا مع غائية العمل ككل؛ في القول البرنامجي التالي للأستاذ: «الهدف هو مساءلة المفترضات الفلسفية للفكر الأنتروبولوجي الماركسي، إنطلاقا من بردغمات نظرية جديدة توسّلا بمقاربة مقارنية نقدية للتمشي الماركسي في مواجهة مجموعة تيّارات أنتروبولوجية فلسفية مثل التيّارالأنتروبولوجي الهيجلي (الذي أشتقت منه بمعنى ما: من منظور البعد السوسيولوجي الذي تصطبغ به فينومينولوجيا الروح). وأيضا التيّار الأنتروبولوجي ما بعد الماركسي، خصوصاً أنتروبولوجيا لوكاتش وكورش التي تطمح (بكيفية مخصوصة لدى كلّ منهما) إلى «إعادة الإعتبار للنظرية»، في مقابل انفراد البركسيس بتعريف حقيقة الإنسان ضمن الماركسية الدغمائية. وأيضا الفكر الأنتروبولوجي الميتافيزيقي لجيلسون الذي سيفضي إليه العمل (أنظر كتاب «الإلحاد الصعب») بهدف وضع أساس أنطولوجي وليس فلسفيا محضا فقط، للفكر الأنتروبولوجي الماركسي: تلك هي الخطوط العريضة للدّراسة» (ص.٥)

بهدي من هذا التمفصل بين منهجية الموازنة أو المقارنة النقدية، من

جهة وغائية محاولة **التأسيس الأنطولوجي** للأنتروبولوجيا الماركسية، من جهة أخرى، يتجلّى بوضوح جمّاع ملامح المخطّط التفصيلي للعمل برمّته، وذلك في هيئة شبكة مكثفة من صيغ وأطرزة التوالد الإشكالي المتنامي والمتناضج تدريجيا عبر أجزائه السبعة والفصول والفقرات التي تتخلّلها، تجسيدا منهجيا صارما ودقيقا للمرامي النظرية المعلن عنها بغاية الجلاء في المدخل العام (ص ٥ إلى ص ١٢). وصولا إلى الحوصلة الإستنتاجية التي اشتملت عليها «الخاتمة» (ص ٣٧٣ إلى ص ٣٧٨). بناء عليه، يتمظهر التوالد الإشكالي للعمل على المنوال الآتي:

يتعلّق الأمر في فصلي الجزء الأوّل بتبيان أسس النظرية الفينومينولوجية الهيجلية في التاريخية (L'historicité) كإطار للتحرّك المتحوّل للإنسان (ص ١٣ - ٢٣) ومسوّغ الإنتقال من النظرية الفينومينولوجية في التاريخية إلى المنطلق الأنطولوجي لهيجل(ص ٢٤ - ٣١) في حين أنّ فصلي الجزء الثاني إنّما يهتمّان بفحص موقف فويرباخ من الخطاب الأنتروبولوجي الهيجلي (ص ٣٢ - ٣٨) ويفحص بعض منطلقات التيّار الوجودي بوصفه ردّة فعل حيال التمشّي الأنتروبولوجي الهيجلي (من منظور كيركغّارد أوّلا ص ٣٨ - ٤٨ وهيدغير ثانيا ص ٤٩ - ٥٦ إذا فرضنا جدلا أنه من الشرعي بأية درجة من الدرجات إقحام تجربة فكر هيدغير داخل التيّار الوجودي بعامة وجعلها طرفا في نقاش المسألة الأنتروبولوجية أصلا بصفة أعمّ!). أمّا الفصول الثلاثة للجزء الثالث فإنّها تخصّ تمحيص موقف ماركس من تصوّر برودون للإنسان (ص٥٧ - ٦١) وموقف الأنتروبولوجيا الماركسية حيال حدود الخطاب الأنتروبولوجي الفويرباخي (ص ٦٢ - ٧٣). ونقد الأنتروبولوجيا

الماركسية لمنطلقات التيّارين الوجودي (كيركغارد ص ٧٣ - ٨٥) والوجوداوي (existential) (هيدغير ص ٨٦ - ١٠٧)...

مع الفصول الخمسة للجزء الرابع المتعلّق بمعالجة أسس الأنتروبولوجيا الماركسية مدركة من جهة كونها تجاوزا للأنتروبولوجيا الهيجيلية ومسلكا للنفاذ إلى فهم سجالي للإنسان، يزداد عمل الأستاذ البصلي تركيزا على النواة الإشكالية الأهمّ لمشروعه. بما أنّ الأمر ها هنا يخصّ النقد الماركسي لمفهومين مركزيين لدى هيجل هما مفهوما الجدلية والإرادة الإنسية (ص ١٠٨ - ١٢١) بالنظر إلى طبيعة دورهما المحدّد في كلّ مشروع تأسيس لنظرية في الإنسان في الفلسفة الحديثة عموما. لذلك فقد شكّل مضمون الفصول الخمسة لهذا الجزء من العمل، سياقا ملائما لإستدعاء منظورات عدّة للدّخول في حوار عقلي ثرّي حول أنسب المنطلقات المبدئية لحذق فقه الظاهرة الإنسية. من مثل منظور لوسيان ساف (الجدلية الماركسية والأنتروبولوجيا ص ١٢٢ - ١٢٦) وغودرسية وتورت (في معرض المقارنة بين الماركسية والداروينية ص ١٢٧ - ١٣٤) ونكاش ص ١٣٥ - ١٣٦ وجيلسون ص ١٣٧ - ١٣٨. مثلما أنّ سياق الفصل الثالث الذي عنوانه: الأنتروبولوجيا الماركسية والسجالات حول الإنسان، كان فرصة سانحة لفحص موقف لوسيان ساف الداعي إلى انشاء أنتروبولوجيا علمية وإنسانوية في نفس الوقت (ص ١٥٢ - ١٦١) والناقد بشدّة لموقف لويس ألتوسر بوضع اللاإنسانوية النظرية (L'Anti - Humanisme théorique) لهذا الأخير موضع السؤال والمساءلة (ص ١٦٢ - ١٧٠) وتمحيص المنظور البنيوي لغودوليه (ص ١٧١ - ١٨٠)، والمنظور النقدي لهنري لوفافر حيال البنيوية الالتوسرية بالخصوص (ص ١٨١ - ١٨٤). والمنظور

الانتروبولوجي لليفي شتروس في علاقته النقدية بالمنظور الانتروبولوجي الماركسي (ص ١٨٥ - ١٨٩) ومنظور فوكو في انحيازه النقدي ضدّ الانتروبولوجيا الماركسية (ص ١٩٠ - ١٩٩). أمّا الفصل الرابع فقد انشغل أساسا بتبيان طبيعة تأثير الأحزاب السياسية على الفكر الفلسفي للمثقفين الملتزمين، وانعكاسات هذا التأثير على طبيعة مقارباتهمّ من حيث مضمونها الانتروبولوجي تخصيصا (ص ٢٠٠ - ٢١٠). وبمحتوى الفصل الخامس والأخير من هذا الجزء الرابع نتعرّف على البعض من أهمّ مسوّغات اختيار الأستاذ لبؤرته الإشكالية تحديدا وهي الإقرار بوجود طابع **ممكني لا ضروراوي** جوهريا في عمق الفكر الماركسي كفرضية عمل تضيء كلّ ثنايا وطوايا الدراسة. ومن أهمّ تلك المسوّغات تجدر الإشارة إلى كون ماركس نفسه قد توّلى بنفسه شجب الماركسية التوثينية ومنح تبعا لذلك بعض المعطيات النظرية وعناصر التحليل للتفكير الحصيف في بعض مفترضات ومستتبعات الروح الدغمائية (ص ٢١١ - ٢١٤). وهو ما شكّل مدخلا جيّدا للإشكال المركزي للجزء الخامس ألا وهو «الإنسان ضمن الماركسية الناضجة» (ص ٢١٥) حيث يكون مفهوم الإغتراب هوالمفهوم المركزي في هذا الصدد (ص٢٢٠ - ٢٢٦).بيد أنّ هذا المفهوم لم يعالج في مستوى التجريد أو التأمّل الخالص، وإنّما تمّ استثماره استفهاميا على مختلف الأصعدة التي تتجلّى دلالته الحقيقية ضمنها، من مثل مفهوم الدولة في علاقتها باغتراب الإنسان، ومنظور ماركس للوعي الديمقراطي داخل المجتمع الطبقي (ص ٢٢٧ - ٢٣٢). ومفهوم البركيس متمفصلا مع المنزلة الإغترابية للإنسان (ص ٢٣٣ - ٢٣٩) ومفهوم فائض القيمة كشكل اقتصادي لاستغلال الإنسان للإنسان (ص ٢٤٠ - ٢٤٦) ومفهوم العمل

الاجتماعي في علاقته باغتراب الإنسان (ص ٢٤٧ - ٢٥٦). وبذلك تنتهي أشكلة الإغتراب في تعدّد أبعاده، بطرح مسألة ما رسّخه التداول تحت إسم «الإنسانوية» (L'humanisme) في الماركسية الناضجة (تمييزا لها عن «ماركسية الشباب» المتّهمة بجرّ بقايا هيجيلية يسارية وبالنزوع الرومنطيقي ما قبل العلمي) بوصفها مسألية لا مناص من إثارتها ضدّا للعداء البنيوي الماركسي الشهير حيالها (ص ٢٥٧ - ٢٦١)...

لا شكّ في أن فعل إعادة الإعتبار هذا لإنسانوية ماركس يمكن أن يعدّ شرعيا، من قبل الأستاذ البصلي، وبمثابة المنطلق الوجيه لبلورة مضمون الجزء السادس من عمله، والمتمحور حول إشكال تمحيص شروط إمكان الإنفتاح على صعيد الممكن، انطلاقا من المنظور الأصيل لفكر ماركس بالذات بعيدا عن الإنحرافات والإرتكاسات الدغمائية التي باتت تشكّل وزرا تاريخيا في غاية الثقل. وفعلا، استهدف الفصل الأوّل من هذا الجزء تبيان موقف الستر بوصفه توطئة ملائمة لبلورة توّجه ماركسي منشدّ إلى دائرة الممكن (٢٦٢ - ٢٧٣) كما رام الفصل الثاني منه فحص موقف جورج لوكاتش بالعودة إلى نفس المرجعية الممكنية (ص ٢٧٤ - ٢٨٢). في حين سعى الفصل الثالث إلى إبراز الأساس النظري الفلسفي لمسألة الممكن في فكر ماركس، من خلال الموقف التأويلي لكارل كورش (ص ٢٨٣ - ٢٩٦). وأنهى الفصل الرابع هذا الجزء بمعالجة **إمكان الحقيقي في مجال ما هو فلسفي**، تذكيرا بأساسيات الخلفية الفلسفية الموجهة للعمل في كلّية تمفصلاته (ص ٢٩٧ - ٣٠٩)...

وببلوغنا الجزء السابع والأخير من أطروحة الأستاذ البصلي،

والمكرّس كليّا لإثارة المسألة الدينية من جديد وبتكاليف نظرية جديدة ضمن التشكيلة المعرفية والعملية لفكر ماركس، ندرك بأكثر وضوح الغائية التي نهد إليها العمل كلّه، **التيلوس** الذي حرّك **باتوس** العمل من الألف إلى الياء منه، ألا وهو إعادة فتح الفكر الماركسي على رحب وسعة ممكنات الوجود وممكنات الإنسان، من خلال إعادة قراءته انفتاحيا هرمينوطيقيا، فتحه على الممكنات الأساسية لمشروع التأنسن دونما أدنى استثناء أو إقصاء أواختزال لأيّ بعد من أبعاده أو لأيّ مقوّم من مقوّماته، تركيزا بالخصوص على البعد الميتافيزيقي الروحي والأنطولوجي الفلسفي لهذا المشروع، دائما بالإستناد إلى مساءلة **هيتيرودوكسيّة** لماركسية ماركس بهدف «**مَمْكَنَتها**» كما أسلفنا. بحكم ذلك وتبعا له، بدأ الجزء بطرح السؤال الإحراجي الآتي: «أيّ إلاه أعرض عنه ماركس»؟ (ص٣١٠). وكان الجواب عنه مستندا مفارقيا على استثمار احدى نتائج تطبيق منهجية التفكيك (Déconstruction) الدرّيدائي. ثمّ محّصت طبيعة العلاقة بين الإنسان والإلاه من منظوري هيجل وماركس في إطار المقارنة النقدية منهجا (ص ٣١٢ - ٣٤٣). ثمّ تمّ التعريج على موقف ايتيان جيلسون من المعنى العملي لا النظري لإلحاد ماركس (ص٣٤٤ - ٣٥٥)، وهو الموقف الذي يصرّح الأستاذ البصلي بتبنّيه كليّا، مفترضات ومستتبعات، خدمة لمشروعه الرامي، كما ذكرنا أعلاه، إلى ممكنة الماركسية أنطولوجيا وميتافيزيقيا وفلسفيا بصورة أعمّ. لذلك فقد أرفق المبحث المذكور حول طبيعة إلحاد ماركس، بمباحث ثلاث تكمّله، من نفس زاوية النظر المتبنّاة، ألا وهي: الميتافيزيقا وتاريخية «الأنا» (ص ٣٥٦ - ٣٦٠)،و الأسس الأنطولوجية للبعد التاريخي للأنا (ص٣٦١ - ٣٦٥) والتجربة الإنسية للإلاه أخيرا

(ص٣٦٦ - ٣٧٢). وينتهي العمل كلّه بالخاتمة سالفة الذكر، وببيبليوغرافيا عامة مستفيضة (ص٣٧٩ - ٤٠٦) وبفهرس للأعلام (ص٤٠٧ - ٤١٦) وفهرس المواد (ص٤١٧ - ٤٢٢)...

بعد هذا العرض السّريع لما يقوم مقام الهيكل العظمي لعمل الأستاذ البصلي، يحسن بنا أن نعرّج بالتعليق، الذي لا يمكن أن يكون إلاّ مشطّا في الإقتضاب، اعتبارا للمحدودية المحايثة لجنس التقديم، على بعض المضامين الأساسية للسيرورة البرهانية لهذه الدّراسة، متوخّين في ذلك، ما أمكن، إحترام قصديّتها الرحمية (matricielle)، الأمر الذي لن يمنعنا من الإشارة في اتجاه بعض عناصر التماسف النقدي التقييمي الممكن تجاه بعض صيغ تجسّد هذه القصدية عبر تمفصلات العمل، علما بأنه من الأصول المصرّح بها لهذه القصدية، كما ألمحنا أعلاه، يوجد هذا الإقتضاء الفلسفي للحوار الخلافي الإختلافي المستضيف مبتدأ وخبرا للآخريّة التباينية التغايرية، فتحا لآفاق الممكن اللانهائي أمام الفكر المتأمّل (بكلّ معاني التأمّل ومنها بالأخصّ معنى الإنشداد جوهريا إلى الأمل في تجدّد الوجود بممكنته)...

سلّم الأستاذ البصلي منذ بداية عمله هذا بأنّه لا فهم حقيقي ممكن لأنتروبولوجيا ماركس دون إدراجها ضمن منظور تفاعلي نقدي حيال نسق التفلسف الهيجلي. ذلك لأنّ هذا النسق هو الذي أنتج معظم الأطورحات المنطلقية والأجهزة المفاهيمية التي بتعديلها أو تثويرها وقلبها تسنّى لفكر الماركس بناء خطاب أنتروبولوجي مخصوص. وما قد يبرّر عقليا هذا التواشج الإشكالي بين منظوري ماركس وهيجل، هو كون هذا الأخير هو أوّل من ربط الكينونة بحركة التاريخ والتاريخ بحركة

نمو الكينونة ذاتيا، **أرخنة للأنطولوجيا وأنطلجة للتاريخ** غير مسبوقين إطلاقا في تاريخ الفلسفة والفكر عموما. وهو ما يعني، مصداقا لتأويل غارودي في هذا الصدد، أنّ هيجل قد منح الحياة، بمعنى ما، للمفهوم الذي طالما كلّسته علوم المنطق والميتافيزيقا، وأفرغته من جوهره إلى حدّ جعله عاجزا على فهم صيرورة العالم والنمو العضوي للكائنات الحيّة وتبلور الجدلية الداخلية للتاريخ. هذا التزمين (Temporalisation) والتجديل (Dialectisation) لمفاهيم ومقولات ومبادئ وأطروحات الأساس التي للميتافيزيقا التقليدية (أنطولوجيا وتيولوجيا عقلية وسيكولوجيا عقلية وكوسمولوجيا عقلية...) من قبل هيجل ينعكس على سبيل المثال في إمكان وضع تواز تشاكلي (Isomorphisme) بين جمّاع لحظات نمو الكينونة في «علم المنطق» (كينونة وماهية ومفهوما)، وجمّاع لحظات نموّ الوعي في «علم تجربة الوعي» الذي هو «فينومينولوجيا الروح» (ص١٠) (من اليقين الحسّي إلى المعرفة المطلقة)، ومراحل تشكّل أوديسا الفلسفة تشوّفا تاريخيا لاستكمال «نسق العلم» ضمن «دروس في تاريخ الفلسفة» وصيغ العقلنة التدرجيّة لحركة التاريخ في «فلسفة التاريخ» وأنماط تنظيم الأمر العام في «مبادئ فلسفة الحق» وألوان التقرّب من الألوهية في «فلسفة الدين» وأطرزة تمظهر الحساسية الجمالية ودلالاتها الروحية الحقيقية في «دروس الإستيطيقا» وأساليب تناسخ وتجلّي المفهوم أو المطلق في «أنسيكلوبيديا العلوم الفلسفية» الخ...

غير أنّ هذا الفتح الفلسفي العتيد لهيجل كان على ما يبدو ومن زاوية نظر «حداثوية» ربّيت على إعلاء شأن قيم «الإنسانوية» عبر مقوّمها الأساسي ألا وهو الإقرار بمحورية الذات والذاتية وبالجدارة المركزية

للفرد، كان ذلك إذن على حساب التحديد المناسب لدور الإنسان الحقيقي في سيرورة التزمين المعمّم لمفاهيم ومقولات ومبادئ العقل والمعقولية ضمن أكوان الخطاب النظرية والممارسية والوجدانية جميعا، لأنّ المدار الأساسي للخطاب الهيجلي إنّما هو التجربة القصووية للفلسفة بامتياز ألا وهي التفكير الحق، أي التفكير إلى أقصى حدّ ممكن إنسيّا، في المطلق الحق، مع الإضطلاع الكلّي الحازم بكليّة مفترضات ومستتبعات هذا التفكير القصووي وصولا به إلى المعرفة المطلقة بالحقيقة المطلقة العاكسة بأمانة تامة للنموّ الذاتي للمطلق عينه وللتجلّي الذاتي لذاته كـ«أنطوفانيا» (تجلّي الكينونة): (Ontophanie) و«تيوفانيا» (تجلّي الألوهية Théophanie)، تنهي أخيرا «أودسّا» إغترابه عبر الزمكان، طبيعة وتاريخا، فيصير في النهاية لذاته ما كانه في ذاته في البداية، تذويتا لجوهره (Substance devenant sujet) عبر تحويل الحق (Vrai) إلى نتيجة (Résultat)، وبذلك تكتمل «دائرة الدوائر» (Cercle de cercles) كلّيا بإقحام كلّ ممكنات الكينونة (أي المطلق والمفهوم) داخل نسق العلم. فينشأ بناء عليه، مبدأ التعاصر التام بين اكتمال سيرورة **عقلنة الواقع كليّا وو قعنة العقل كليّا**، نسخا تماميا للأنطولوجيا بالفينومينولوجيا مدركة كتجلّ بدون باق للكلّ وإنجازا كاملا للشفافية الوجودية والمعرفية والعملية والوجدانية المطلقة، هذا من جهة، وبين اكتمال سيرورة إنهاء التاريخ الفعلي (Effectif) أي المحدّد حقا للمصير، تبعا لذلك، من جهة أخرى. بيد أنه، من وجهة نظر هذه العقلانية الشمسية الشاملة لن يكون الإنسان سوى وسيلة يتوسّلها العقل الكوني للوصول إلى الوعي بذاته، إذ أنّه لا إنشغال للعقل المطلق إلاّ باكتشاف ذاته بذاته في ذاته ولذاته، ضمن مسار هوطوطولوجي في جوهره لا يعترف بالخارجية أو

بالإختلاف أو بالآخرية إلاّ تكتيكيّا ريثما يدمجها جدليا، وفي آخر كلّ مطاف له، ضمن وحدة وجود هي عبارة عن هويّة للهويّة وللإختلاف معا، باعتبار هذه الهوية المضاعفة المتورّمة إنمّا هي الإسم الآخر للمطلق وقد صار عقلا لا يعقل سوى ذاته، يشاكل مخصوص إلاه أرسطو. وليس صدفة البتّة أن تنتهي «أنسيكلوبيديا العلوم الفلسفية» لهيجل بإيراد السياق الأرسطي الحرفي وبلغته الأصلية لـ«نويزيس نويسيوس» كعقل يعقل ذاته ولا يمكن له أن يعقل سوى ذاته، ضمن كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو...

محصّلة القول أنّ الواقع الهيجلي لا تكون له كينونة حقة ولا أدنى كثافة أنطولوجية إلاّ بالقدر الذي يكون فيه مفكورا Pensé) ومعقلنا وبالتالي فإنّ العالم كمجال للتموضع الذاتي (Auto - Objectivation) للوعي إنمّا هو لدى هيجل، الموقع الذي يحدث فيه تحديدا الإنزياح والتماسف بين الفكر وذاته أي أنه يشكّل لحظة التمزّق والطلاق بين الفكر وذاته ومجال إغتراب أحدهما عن الآخر (ص١٥). وبحكم كون العالم ليس إلاّ مجال نشاط مجموعة البشر، فإنّ هذه المجموعة بدورها لن تكون هي الفضاء الذي من المفروض أن يحقق فيه الإنسان ذاته عبر تحقيق ممكناته المخصوصة به كإنسان، لا ولا الإطار البديهي الذي يتبلور داخله مجهود الإنسان، لذلك فإنّ الغايات التي يرشّح الإنسان الهيجلي لإنجازها ليست بغايات تاريخية مخصوصة للإنسان بما هو كذلك، ومحايثة لعالمه كما هو ولتاريخه كما يصنعه وإنمّا هي غايات ميتا - تاريخية، ما فوق تاريخية تتجاوز لا نهائيا إنسان الحياة اليومية والواقع المعاش. فالعالم والتاريخ ينظر إليهما هيجليا، شأن كلّ شيء آخر، من منظور السرمدية والخلود (Sub speci aeternatis) الذي يقضي

بأن يفهم الإنسان إتجاه التاريخ الذي يسند له المطلق غايته، ذلك لأنّ الإنسان لا يتحرّك داخل التاريخ الحدثي المعهود إلاّ لكي يلتقي بعالمه الحقيقي ألا وهو **عالم الروح والفكر والعقل الكلّي**، وإن هومكث وأطال إقامته داخل المباشرية التاريخية، فإنه سيظلّ غريبا أجنبيّا ومغتربا عن عالم الروح الذي هوموطنه الحقيقي. لذلك فإنّ البعد التاريخي الواقعي الإقتصادي الاجتماعي إلخ... للإنسان والمتولد عن فعل التموضع الذاتي للوعي، لا يمثّل بالنسبة إلى هيجل سوى لحظة، هي ضرورية شأن جميع لحظات ومرحليات جدلية التجلّي الذاتي للذات الذي للفكرة المطلقة، ضرورية لسيرورة جدلية **مغيّاة** (Finalisée) أشمل ألا وهي سيرورة التماهي الضروري بين الإنسان والعقل الكوني أو الرّوح المطلق، وهو تماه محكوم عليه بأن يحدث حتميا بما أن «الحقيقة في معناها الأعمق إنما تتمثل في أن الموضوعية متماهية مع المفهوم» (ص ١٦). ينتج عن ذلك مباشرة أنه ليس انطلاقا من البعد التاريخي سيكون علينا فهم الطبيعة الحقيقية للإنسان، لكونه، أي البعد التاريخي، غير ماهوي ولا يمثّل سوى عالم النهائي والتناهي والتناهوية (Finitude)، أي عالم ما يشتمل، في أعمق أعماقه، على جذور وبذور إندثاره وتلاشيه، وهذا يعني بايجاز شديد أن عالم التاريخ يوجد إن وجد خارج صعيد الحقيقة كصعيد لتحقق الكلية العينية (La totalité concrète) (ص ١٧)...

إنّ ما يظهر من تتفيه أو هشهشة (Fragilisation) لمشروع التأنسن، من قبل هيجل، ومن عدم الأخذ مأخذ الجدّ لشروط إنجذار المشروع في التاريخ وفي الواقع الصراعي المعاش وفي المعترك الاجتماعي الإستلابي الإغترابي، ومن استغراق شبه كلّي للأنتروبولوجيا من طرف الأنطولوجيا الفينومينولوجية، إن لم يكن من طرف تيولوجيا وحدة

الوجود، من منظور بعض المؤولين، هو الذي أنتج على الأرجح، صيغ التمرّد العنيف الشهيرة التي صاغها أمثال فويرباخ وكيركغارد وماركس ونيتشه وجمهرة المستوحين منهم، كلّ لحسابه الفكري الايديولوجي الخاص، إلى يوم الناس هذا. وبالنظر إلى مقتضيات التمفصل الإشكالي المخصوص للأستاذ البصلي، فقد تمّ التركيز منطقيا على فحص أهمّ أسس النقد الماركسي للتوّجه الهيجلي فيما يخصّ منهج ومضمون وأرضية واستهدافات التعامل مع المسألة الإنسية. على أنّ الأستاذ البصلي قد رأى من الضروري، لإنجاز هذا الفحص كما ينبغي، التعريج على النقد الفويرباخي للمثالية الهيجلية باسم الطبيعاوية المادية (Naturalisme matérialiste) استرجاعا لحقوق الإنسان الحسّي» وهو ما استلزم قطع فويرباخ مع الرؤية الانتروبو - لاهوتية لهيجل. بداية بإعادة النظر في التصوّر الهيجلي للإغتراب الذي يجعل منه شأنا يخصّ الروح المطلق ولا يخصّ الإنسان في فعل وجوده المخصوص، اللاّهمّ إلاّ كضحية أداتية من ضحايا «مكر العقل»، بما أنّ مقولة الإغتراب عند هيجل ليست إلاّ اللحظة الجدلية التي ينفي فيها الجزئي الحامل للمفهوم، وبوصفه جزئي، ما ينفيه أي الجزئية. لا يتعلق الأمر حينئذ بالإغتراب كفعل إنسي وإنما كفعل للعقل الكلّي أي كفعل للمفهوم. وهذا يعني بمعنى ما، أنّ الإغتراب ينفلت من الجزئي النهائي بوصفه ليس الذات التي للإغتراب وإنما الموقع الذي تتحقق فيه ضرورة الروح المطلق (ص ٣٦). باعتبار أنّ الإغتراب ها هنا ليس إلاّ الإغتراب الذاتي للروح مع موقع لتحققه وهو الجزئي النهائي، بحيث لا يكون هذا الأخير سوى وسيلة أو تعلّة للعبة العشّاق التي ما يفتأ المطلق يلعبها مع ذاته. وبالتالي، فإنه من زاوية نظر فويرباخ، يجب الإقرار **باغتراب**

الإغتراب لدى هيجل، إذ أنّ كلّ شيء عنده يتمّ في مستوى التجريد مع إقصاء كلّ مبادرة من طرف الجزئي بما هو كذلك. وعليه، فإنّ المنظور الأنتروبولوجي الهيجلي سيكون غير قابل لمجّرد التصوّر ما لم نسلّم معه بإمكانية لا بل بضرورة المماهاة بين كينونة الإنسان وفعل التفكير فيها، دون إفتراض أسبقية ما لهذه الكينونة على «الفكر» المنعطف عليها. ذلك لأنّ الإغتراب مفترض مسبّقا عند هيجل، قبل تحققه الفعلي. فهو حينئذ **ما قبلي** يحدّد التجربة **قبليا** ويعلو عليها كليّا ولا يتحدّد بها قطّ. نتيجة لذلك، يرى فويرباخ أنّ اغتراب الفكرة ليس إلاّ مراوغة، بمعنى ما، إنه يظهر ما ليس هو. لا يأخذ ذاته مأخذ الجدّ. إنّه يلعب، ولا يتعلق الأمر إلاّ بـ«شكلية محضة»، ومن ثمة، فإنّ كلّ ما تضعه الفكرة من آخر لها يفترض بعد مسبقا وجوهريا الفكرة. وبما أنّ الكائن الجزئي ليس شيئاً آخر غير فعل من أفعال التفكير التي للفكرة المفكَرة في ذاتها، فإنّ المرور من الفكر، أو من الفضاء الفكري إلى الجزئي الملموس والواقعي، سوف لن يكون إلاّ **شكليا**، أي وهميا في آخر المطاف. وبناء عليه، فإنّ هيجل، من منظور فويرباخ، قد زيّف دلالة ووجهة وهوية الإغتراب الحقيقي إلى الحدّ الذي تمّ معه نزع ملكية الإنسان لجزئيته وخصوصيّته وانتزاع تاريخيته منه بانتزاع التحديدات الواقعية التي تتضمنها. بما أنّ الإنسان في هذا السياق «ليس له وجود في ذاته» شأنه في ذلك، شأن الكائنات الخاصة الجزئية المتناهية جميعا، والتي تصطبغ ماهويا بالهشاشة الأنطولوجية والتي يشكّل «اللاشيء طبيعتها وكينونتها» (ص ٣٧)...

على الرغم من إقرار الأستاذ البصلي بالشرعية النسبية للنقد الفويرباخي للشطط الميتافيزيقي لهيجل، فإنه يرى أنّنا مع فويرباخ نفسه

نكون بمحضر اختزالية توجد على طرفي نقيض من الاختزالية المثالية لنسق العلم الهيجلي. وفعلا، يرجع فويرباخ، على خلاف تام مع هيجل، كلّ شيء إلى الإنسان مدركا ككائن طبيعي مادي حسّي محض، ولا شيء غير ذلك على وجه الإطلاق، ممّا يتطلّب إقصاء كلّ علّو ميتافيزيقي أو أنطولوجي أو تيولوجي. لأنّ العلو، مهما كان صنفه، إنما سيكون، من هذا المنظور، مجرّد انعكاس موهوم ووهمي لكينونة الإنسان الحقيقية. وبذلك لن يكونِ الفرد الجزئي الخاص مطاردا من قبل عقل مطلق يحصي عليه أنفاسه، ويقتّر المعنى على وجوده تقتيرا بمقدار تغلبّه على فرديته وجزئيته وخصوصيته وتناهيه. من هنا يتأتّى تأويل فويرباخ الشهير للتيولوجيا على أنها مجرّد **أنتروبولوجيا منتفخة** لا تتغذّى إلاّ بتفويت الإنسان في «أسمائه الحسنى» (أي صفاته الجوهرية الأخصّ) لصالح الإلاه. تكمن أهمية المقاربة النقدية الفويرباخية حينئذ في لفت الإنتباه إلى المضمون الواقعي الملموس للأنتروبولوجيا وفي الوفاء للمعطى المنتهي بما هو كذلك، وبذلك فهي تهيّئ نسبيا على أقل تقدير لمقدم الإنجازة النقدية الماركسية في هذا الصدد والتي ستقوم على نفس المبدأ الانطولوجي القائل بأن الكينونة إنّما هي في الحقيقة تساوي فعل الوجود في العالم الواقعي المعطى موضوعيا، بما يغنيه ذلك من رفض للاختزال المثالي الروحاني للوجود فيما هو قابل للتفكير فيه، أو في الماهية والممكن طالما أنّ الواقع الذي نواجهه في يقظتنا قابل لأن نفكّر فيه لأنه موجود، في حين أنّ كلّ الباقي ليس موجودا إلاّ لأننا نفكّر فيه شأن كائنات العقل (Les êtres de raison) - هذا التمييز إنما هو أساسي لأنه ينتج نمطين متعارضين من الأنطولوجيا: الأول يكون في أصل مختلف التصوّرات المادية الواقعية للعالم، أمّا الثاني فهو يحدّد ملامح

التوّجه الروحي المثالي التجريدي الذي يخضع الواقع، وخصوصاً واقع الإنسان، إلى نظام العقل الكلّي إكراها لموجودية الموجود على أن تنفي ذاتها لتكون جديرة بالإلتحاق بالمطلق وباللانهاية، تجاوزا لتناهويتها وفرديتها، مثلما هو الشأن في الجدل الهيجلي بما أنّ الرّوح ضمنه إنما هو الوجود الماهوي الذي ينفي كلّ ما ينفيه أي المباشرية والمادية والتناهوية والخصوصية الفردية (ص٣٩)...

هذا النفي والإكراه للخصوصية الفردية ولموجودية الموجود هما تحديدا لبّ ما تمرّد عليه كيركغّارد برفضه للنسق الهيجلي جملة وتفصيلا، مفترضات ومستتبعات مع ما يجعلها ممكنة جميعا ضمنه وهي الجدلية والتوسّط الجدلي، إعلانا لكون **الذاتية هي الحقيقة** ولا يمكن أن تعتبر مجرّد فقرة داخل الكتاب النسقي الكلّي. هذه الذاتية هي المنبع المطلق لكلّ معنى ممكن عند الأب الروحي للوجودية، وهي تكون كذلك بقدر تمسكها بفرديتها وفرادتها وجزئيتها الخصوصية وتناهويتها غير القابلة للرفع والتجاوز الجدليين، وبقدر اضطلاعها بجحيميّتها ومأساويتها غير القابلة للإختزال أو التعويض، إذ أنّ المقوّم الأساسي لعلاقة الذاتية بالعالم إنما هو **الألم** لا المعرفة أو التفكير، بخلاف اعتقاد هيجل، من حيثما أنّ الألم جوهري في الوجود ولا سبيل إلى إدّعاء تخطّيه جدليا أو بأية وسيلة خزعبلية أخرى، اللاهم إلاّ وهميا تجريديا. والألم متأت من التغيّر والصيرورة الدائمين، في حين أنّ الضرورة المنطقية الهيجلية لا يمكن أن تتألّم بألم أو لألم الواقع، لأنها لا يمكن أن «تصير» على وجه الحقيقة، فالضروري لا يصير أو يتغيّر لأنه لا يتعلق بسوى ذاته «تحليليا» طوطولوجيا ودائما بنفس الكيفية ذات التجانس والرتابة المقرفين. وبالتالي فإنّ نمط صيرورة الذات في فرادتها

لا يمكن اختزاله في نمط صيرورة المفهوم، بما أنّ نسيج صيرورة الذات إنما هو «الإمّية» (إمّا... وإمّا...) المستديمة الحارقة، والاختيار التمزّقي المأساوي الذي لا ضامن له البتّة، بين مواقف أو أوضاع قد تكون «حديّة» (Situations - limites) بلغة كارل يسبرز، تلزم كلّ فرد، في انقطاع نظيره وعدم قابليته للتعويض، وكلّ لحسابه الخاص، بمعاناة المعنى باجتراح الفعل الحرّ المحدّد للمصير، مثلاً عبر الأساليب الثلاث في معاشرة الحياة وهي **الجمالي** لُهاثا وراء آنات الإلتذاذ الذريّة المقطوعة عن كلّ ماضي ومستقبل إلى حدّ القرف الكلّي المفضى إلى السادومازوشية النيرونية، **والأخلاقي** ارتهانا بالمقبولية الاجتماعية وذوبانا في عبودية واجب نفاقي حربائي في جوهره ومماهاة للفرد **بالقطيعية الجماعية**، **والديني** أخيرا حيث الإضطلاع **بالعلاقة المطلقة بالمطلق** في طابعها المفارقي المتجاوز لكل معقولية، ونموذجها صنيع أبي الأنبياء ابراهيم مع ابنه (اسماعيل لدى المسلمين واسحاق لدى اليهود والمسيحيين)...

العلاقة المطلقة بالمطلق الكركغاردية هذه المرسية لوضعيّة **الوجه لوجه** الرهيبة بين الذات والمطلق واللانهائية، إنما هي تتناقض كليا مع ما يعتقده أمثال هيجل من أنّ الفرد لا يشارك في اللانهاية إلاّ بتجاوز ذاته وبكيفية لا شخصية، ارتفاعا إلى مصاف **الكونية**، بوصف الحقيقة إنّما توجد إمّا في **عقل كوني** خالص لا تأثير لظروف الحياة الفردية عليه، وإمّا في روح كوني يمكن أن يزدهر على الرغم من ألم وموت الأفراد، بل لعّله بألمهم وموتهم تحديدا يدرك تحققه الأمثل اعتبارا لأنّ المأساوي في حياة الفرد مرشّح لأنّ يحتويه الروح من حيثما أنّ الطابع المأساوي للوجود إنّما هو طابع الروح الذي عليه أن يتحقق عن طريق

وعبر الجزئي والخاص - وهكذا يصبح جمّاع مواقف الحياة بمثابة مجرّد لحظات في مسيرة بلوغ العقل الكوني إلى يقينه الخاص من أنه هو كلّ الواقع (ص ٤٢). مرّد ذلك إلى أنّ هيجل لا ينطلق من الكينونة التي هي نحن، كلّ لحسابه الخاص، وإنما من الكينونة بما هي محمول للفكر المجرّد. بخلاف ذلك، يقول كيركغارد بالأوّلية أو الأولوية المطلقة لكثافة المعاش الفردي الشخصي، ولتجربة كيفية وجود إنسان اللحم والدّم في العالم عرضيا، مأساويا ولعلّه بصورة عبثية لا مبّرر لها في تناقضها الصارخ مع تجربة المفهوم المثقل بالضرورة والحتمية العقلية واقتضاء التعليل العقلي والكونية المجرّدة المتعالية على جحيمية التجربة الوجودية للفرد ومعاناته للمعنى الألصق بحياته الفعلية لا الممكنة أو المفترضة. في حين أنّ المعنى لدى هيجل إنّما هو بنية جاهزة قبليا، تفرض نفسها من عل ومن الخارج وعلى الرغم من وعي الخواص، بحيث أنّ كلّ ما يحدث إنمّا يحدث حتميا ويوجد مسبقا في الفكرة وكلّ وعي مهتم بوجوده عليه أن يضطلع بارادة الفكرة المطلقة بالانصياع لمقتضى الكونة فيها (Universalisation) لكي يكون لوجوده ذاك معنى، وإلاّ ظلّ في مستوى **الوعي الشقي** أو **الروح الطيبة** في السيرورة الفينومينولوجية، بما أنّ كلّ نهائي منتهي يحمل في ذاته نفي ذاته ونفي نفيه فهو حينئذ لا نهائي بالقوّة وفي **علاقة إرتهان** ضروري بالنسبة إلى مسيرة الروح...

بيد أن كيركغّارد يرفض جذريا هذا التوسّط الجدلي بين التناهوية الجوهرية الماساوية للإنسان واللاّنهاية، لكون هذا التوسّط إنما هو منطقي صوري فقط، يوهم بتجاوز تجربة الوجه لوجه المفارقية والمُخْرِقَة دائما. وصورية هذا التوسّط لا يمكن أن تعوّض الحركة

الواقعية للكينونة، بما أن الفرد وحده، بفرادته وتناهويته، قادر على الإضطلاع الأصيل بهذا التحوّل إلى منبع ثرّ للحقيقة العينية التي لا تغيّب وهميا حقيقة معاناة المعنى وإنما تعمّقها وتؤجّجها وتؤوّجها قصويا...

هذه الحوصلة السريعة لبعض ملامح التماسف النقدي حيال بعض مفاعيل النسق الهيجلي، والتي قدّم الأستاذ البصلي الكثير من العيّنات النموذجية الدّالة عليها (مثل وجوداوية هيدغير الخ...) الغرض منها إنمّا هو الإعداد لمقاربة المنطلق الماركسي المخصوص في صدد انطراح المسألة الأنتروبولوجية - وفعلا وعلى الرغم من بعض نقاط الإختلاف الهامة بين كلّ من الفويرباخية والوجودية الكيركغاردية والماركسية فيما يخصّ حصرا تركيزها جميعا على الأولية الوجودية والمعرفية والعملية للواقع المعاش فعلا، خلافاً لديدن التجريد الهيجلي، فإنّ الماركسية تتميّز عن مختلف التيارات الأنتروبولوجية الأخرى بأنها تدرك الواقع في مختلف أبعاده الاجتماعية والإقتصادية والتاريخية، بحيث لا تتحدّد حقيقة الإنسان حقّا إلاّ ضمن هذه الأبعاد وبالنظر إلى حقيقة مفاعيلها فيه، ولا يمتح الإنسان معنى وجوده الأعمق والأشمل إلاّ من الحركة الدائمة للتاريخ، والتي مضمونها الأساسي المصير الصراعي للعمل الإنسي، ولفعل الإنسان في الطبيعة تكيّفا ايجابيا مع فعل الطبيعة فيه. فمضمون الواقع مذّاك سيتضح أنه هومضمون حركة التاريخ المستديمة التي يترجمها ويترجم عنها العمل الإنسي المغيّر للطبيعة والمغيّر للإنسان ذاته والمغيّر لوسائل التغيير المزدوج هذا فعلا واحدا وزمنا واحدا. من هنا الطابع الجدلي للواقع الإنسي، من منظور ماركس، والذي يتجسّد فيما يعرف بالمادية التاريخية والمادية الجدلية. هذا المنظور يقضي بأن يكون الإنسان نتاجا لفعله في الواقع تفاعلا مع محيطه الموضوعي

والاجتماعي وتطابقا مع مقتضيات نمط الإنتاج السائد في لحظة تاريخية ما، وبالنظر إلى درجة نمّو قوى الإنتاج ضمنها، وهو ما يعبّر عنه **بالبركسيس الإنسي**...

صورة الأمر، أنّ الإنسان في الماركسية، منبجس من المادة ذاتها فهو بذلك منها وإليها مبتدأ وخبرا. على أنّ هذا الإنتماء الكلّي للمادة أو للطبيعة بصفة أعمّ لا يعني وجوب إدراكه من زاوية نظرمادية ميكانيكية طبيعاوية اختزالية، شأن ما مانفكت تضعه مختلف الماديات ما قبل الماركسية من الذرية الديمقريطية الأبيقورية إلى مادية فويرباخ الميكانيكية، مرورا بماديات هوبز ودولباخ ولاميتري وديدرو، والتي بلغت أرقى ما يمكن أن تبلغه في خصوص معرفة حقيقة الإنسان باعتباره من منظور فويرباخ مثلاً، مجرّد موضوع حسّي. ولقد تحمّس ماركس في فترة شبابه إلى التصوّر الإنسانوي المادي الطبيعاوي لفويرباخ، لكن سرعان ما اتضح له قصوره الجذري على حسن إدراك الظاهرة في أشمل أبعادها. من هنا ضرورة تدخّل **العامل الجدلي** في التفسير المادي للأشياء عموماً، ولشؤون الإنسان على وجه الخصوص. وهو تحديدا ما جعل ماركس يهتدي إلى أنه وعلى الرغم من أن طبيعة الإنسان إنمّا هي ذات ماهية طبيعية، فهي مع ذلك تخوّل له التماسف التدريجي عبر التاريخ مع الطبيعة، وذلك بفضل العمل المغيّر والمبدع، وهو ما ينتهي بجعل الإنسان يكون أكثر فأكثر كائنا تاريخيا اجتماعيا ثقافيا، ويكون بالتالي أقلّ فأقلّ كائنا طبيعيا حيوانيا مرتهنا بالضرورة الفيزيائية الكيميائية والبيولوجية. هذا مردّه إلى أنّ الإنسان، ولأنه كائن تاريخي بالأساس، إنمّا يمرّ بمرحلتين في تطوّر كينونته: مرحلة أولى تستغرقها علاقته الطبيعية بالطبيعة، حيث تنطبع تمثّلات وأفعال الإنسان بطابع السذاجة

والمباشرية الفقيرة، أمّا المرحلة الثانية فهي تلك التي تهيمن عليها العلاقة الثقافية الحضارية بالطبيعة أنّى تتعدّد وتتنوّع وتتكثف التوسّطات الجدلية بين الطرفين، وهو ما تتولّد عنه موضوعية النظر والممارسة حيال الطبيعة والذات معا، في صيغتي المفرد والجمع معا. ولعّل هذا الإهتداء الماركسي إلى خصوصية واستقلالية تاريخية الإنسان بالنسبة إلى جذوره الطبيعية، هو الذي قد يكون بمستطاعه اتاحة فرصة حقيقية لممكنة الفكر الماركسي بكيفيةِ أشمل وأعمق في اتجاه تشريع القول باشتقاق خصوصية البعد الفكري الروحي الميتافيزيقي للإنسان من خصوصية بعده التاريخي في تمايزه النوعي (عن طريق القفزة النوعية من **الكم الطبيعي إلى الكيف التاريخي**) عمّا كان، بمقياس جيولوجي وبالينطولوجي (استحاثي)، يشكّل شرط إمكانه الطبيعي. إلاّ أنّ الأستاذ البصلي لم ير وجاهة كافية لاستغلال واستثمار هذا الإهتداء الماركسي في خدمة مشروعه...

بحكم هذه المبادئ الأساسية في توصيف وتفسير الظاهرة الإنسية، فإنّ فويرباخ يكون في نظر ماركس، قد أبقى على مفهوم تجريدي للإنسان يدركه وهو مقطوع عن مجال تجلّي ماهيته الحقيقية، ألا وهو **التاريخ**، اعتبارا لأنّ هذه الماهية إنمّا هي نتاج للعلاقات الاجتماعية التي تنتظم داخل علاقات الإنتاج المشروطة بدورها بمدى تطوّر قوى الإنتاج داخل نمط إنتاجي معيّن ضمن ظروف تاريخية معيّنة. ففويرباخ لا يرى الإنسان كنشاط حسّي كنها، وإنّما كموضوع حسّي، وهو ما يشكّل كنه الفرق بين فكر جدلي يحتفي ايجابيا بالتناقض والاختلاف، وبين فكر آلي ميكانيكي لا ينتبه إلاّ إلى التعليل الخطّي البسيط وذي الإتجاه الواحد والذي يهمل التفاعل وتبادل التأثير والتأثر. وبالتالي، يتضح أنّ

أنتروبولوجيا فويرباخ عاجزة مبدئيا، أي من حيث مبدأ انبنائها على أن تكون نقدية تجاه واقع الإنسان بهدف تغييره وتثويره، وهو ما يشير إليه تحديدا مضمون الأطروحة الحادية عشر لماركس حول فويرباخ: لأنّ ماديته ظلت تأملية في آخر التحليل، لذلك فقد أفرزت إنسانا مجرّدا لا يقلّ هزالا وكساحا وشللا عن إنسان المنظور المفهومي لهيجل (ص٦٧)...

أمّا أنتروبولوجيا ماركس فهي، في المقابل، تقضي بربط الإنسان مصيريا حياتيا بالشروط الموضوعية لوجوده، أي بالبنى التحتية الإقتصادية الاجتماعية لهذا الوجود، مع التركيز على الطابع الديناميكي الجدلي لهذا الإرتباط»، وذلك على الأقل من زاوية نظر لا دغمائية لفكر ماركس في هذا الصدد. وهو ما يحرص الأستاذ البصلي كلّ الحرص على الدفاع عنه طوال عمله هذا. بما أنّ معهود التأويل الدغمائي للماركسية كثيراً ما أهمل وهمّش ديناميكية التفاعل الجدلي الإنسي مع الشروط الموضوعية للوجود الفردي والجماعي لصالح تصوّر يختزل علاقة الإنسان بالبنى التحتية بجعلها مجرّد علاقة تشريط آلي ميكانيكي، ترهن جمّاع مفاعيل نشاط الإنسان بمفاعيل العوامل الإقتصادية الصرفة. ويتمّ ذلك باسم خيار ابستيمولوجي محدّد كانت له سيادة شبه مطلقة طوال القرن التاسع عشر ميلادي، هو خيار العلماوية الموضوعاوية (Le scientisme objectiviste) النابذة لكلّ ما ليس بوقائع قابلة للملاحظة والتجريب في تفسير ظواهر الطبيعة والتاريخ والمجتمع، مثلما نظرت إلى ذلك وضعاوية كونت وكلود برنار وأمثالهم. ولقد إنزلقت الدغمائية الماركسية فعلا وطويلاً جدًا في هذا الأتون، وذلك في

شكل هيمنة الإقتصادوية (Economisme) والتقنوية (Technicisme)، خصوصاً إبّان التطبيق السوفياتي للماركسية، هيمنة جعلت الفكر الماركسي ينطبع بطابع الضروراوية الخانقة وينبذ كلّ أشكلة جدية لأفق ومفهوم الممكن ضمنه. ولعل أفضل ما يترجم عن هذه الضروراوية، النظرية القائلة بأن البنى الفوقية المشتملة على كلّ إبداعات الفكر والوجدان الإنسيين من فلسفة ودين وفن الخ... لا تعدو أن تكون إنعكاسا باهتا لما يعتمل فعلا على صعيد البنية التحتية، وأن هذه الأخيرة إنما هي شارطة كليّا لتلك بحيث يفقد الفكر وانتاجاته أي قدر من الإستقلالية حيال الشروط المادية لإمكانهما...

هذه نبذة، مفصّلة بعض الشيء، عن التوجّه العام لأطروحة الأستاذ البصلي. وهو توجّه لا يخلو من طرافة من حيث ما هو يسعى إلى إنجاز نوع من المصالحة، الإشكالية إلى أبعد حدّ، بين الماركسية والإنهمام لأنطولوجي والميتافيزيقي بالنظر إلى ما يبدو من عداء مبدئي حيال مثل هذا الإنهمام من قبل الماركسية والماركسيين على اختلاف مشاربهم - بيد أنّ ما قد يعاب على الأستاذ في توجّهه هذا هو تغاضيه عن الطابع **النأزمّي التأزيمي للمسألة الأنطولوجية** ذاتها بالإضافة إلى **التأزمّية الداخلية لماركسية** ماركس ذاتها. فالأستاذ حاول إنجاز المصالحة المذكورة باستدعاء المنظور **الجلسوني** (نسبة إلى إتيان جيلسون) للأنطولوجيا - وهو منظور **توماوي محدث** ينكر صراحة شرعية **الهدم الفينومينولوجي** الهيدغيري لتاريخ **الأنطولوجيا** من حيث أن هذا التاريخ إنما هو، في حقيقته عند هيدغير، تاريخ تشكّل البنية **الأنطو** - تيو - **لوجية** للميتافيزيقا الغربية، أي تاريخ تكريس وترسيخ **نسيان الفرق الأنطولوجي** بين الوجود

والموجود[1]. بهذا الاعتبار، تقوم مصالحة الأستاذ على خلفية **لا منقودة** وغير آبهة أصلا ببؤرة من أهمّ البؤر الإشكاليّة الفلسفية لعصرنا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، من قال بأن ماركسية ماركس نفسها ليست مؤسّسة على أية ميتافيزيقا بإطلاق؟ من منظورنا على الأقل، للماركسيّة **أساس أنطولوجي ميتافيزيقي** في غاية الصلابة يرشّحها لأن تكون حقا نموذجيّة في هذا الصدد، مقارنة بكل الفلسفات قديمها وحديثها ومعاصرها، وذلك بالنظر إلى منطلقاتها المبدئية الأولى. إذ أنها بقولها بالأساس المادي الجدلي للوجود الاجتماعي إنما تذكّر بالنسخ الميتافيزيقي للوجود بالموجود الكسبي (**الأوسيا** اليونانية بما هي مال **وعقار** في أصلها) منذ النطق الفلسفي الأوّل لدى الاغريق. وهو منبع القول بالندرة والكزازة في جوهر الوجود نفسه، وهو هو القول المؤسّس لكلّ **ضروراوية لاممكنية** نظرا وممارسة وحساسية في كلّية التاريخ البشري. ولا خروج في نظرنا من مناخ هذه الضروراوية إلا **بتغيير قبلة** الرؤية للوجود كلّيا وذلك بإرجاع الوجود إلى أصله **الجودي الكوثري** - الوجود سليل **الجود المطلق** بما لا نهاية له من الممكنات ومن العوالم والأكوان الممكنة - الكينونة ممكينونة في جوهرها: ذلك هو الأساس الحقيقي لكلّ ثورية حقيقية ممكنة...

(١) إيتيان جيلسون: الكينونة والماهية:
Etienne Gilson: L'être et l'Essence, 2éd. Vrin pp. 365-378.

الفصل السادس

سليم دولة ومشروع
«لائية» فلسفية شعرية للعرب

مداخله تقديمية بدار الثقافة المغاربية

ابن خلدون بتونس يوم ٢٦ - ٠٤ - ١٩٩٥.

انه لأمر عجاب أن أنوجد بين هذا الجمع الكريم ممن ضمّ مجلسنا، لأدلي بشهادة هي في غاية الإلتباس وجوبا بمعنى ما. إن مفترضها الأنسب للمقام التقديمي هذا، هو أن أبشّر الحضور بميلاد سليم دولة «جديد» يكون قد طلّق الفلسفة بالثلاث وتزوّج بالشعر نهائيا. كما يشهد بذلك صدور «كتاب السلوان والمنجنيقات»[1] هذه الأيام. كما من المفروض، إلتزاما باللياقة واللباقة أن أشارك، بهذه المناسبة الإحتفالية السعيدة، في «طمأنة» من يهمّهم الأمر قليلاً أو كثيراً، على صحّة وعافية التوّجه الثقافي للمؤلف، بمعيار «النقد الأمني» من حيثما أن الكتاب أو «المصمّق» المذكور مثلاً، لا يحتوي، من حسن الحظ والطّالع، سوى على بعض «الدروس» في عشق تونس و«خزّافة الأرواح الجميلة» قفصة، وبعض «الدروس» في الكراهية، ماذية وبماذية وعماذية ولماذية، بلغة الفارابي العذبة، من خلال ملحمة «دعاء» سيكون «مستجابا» بعون الله وعونكم بالتأمين عليه معا، وهكذا سيظهر لنا سليم دولة بمظهر

(١) سليم دولة: كتاب السلوان والمنجنيقات - دار الرؤى للطباعة والنشر والإشهار ١٩٩٥.

«المُنقَذِ من الضلال» أخيرا، و«السالك» ميميطيقيا مسلك «الفرقة الناجية» القويم، أي مسلك الحيوان الأهلي الأليف، مأمون الجانب من أين قلّبته، والمتغذّي إنصياعيا إمتثاليّا من «لاشيئيّاتنا» الشهيّة اللذيذة المعتادة. وسنرجع ساعتئذ إلى منازلنا «فرحين مسرورين» وقد ظفرنا بـ «برد اليقين» في هذا الشأن كما في سائر شؤوننا...

غير أنّني أراني مضطرا إلى الإزورار عمّا يشبه شهادة الزور هذه، فأتعمّد، مع سبق الإصرار والترصّد إثارة سوء ظنّكم وتظنّنكم، وعدم الثقة لديكم حيال سليم دولة «القديم» و«الجديد» معا، كيما تكونوا على بيّنة من أمركم فيما يخصّ المفاعيل والأفاعيل الإبليسية لمختلف اقاويله. افعل ذلك مفارقيا Paradoxalement باسم علاقة «الفيليا» الماهوية، علاقة الصداقة الصدوق التي ليس لغير رياح الفكر العاتية قدرة على إبداعها ورعرعتها وتزكيتها وتعهّدها على الدوام. هذه العلاقة التي انوجدت بيننا طوال سنين من معاناة المعنى ومعنى المعنى، كل بطريقته الخاصّة ولحسابه الخاص، على جانبي «البرزخ» الذي كان يفصل بين «حوشينا» في «باب السور» من قصر قفصة (وطوله لا يقلّ عن مائة متر، لو تعلمون كلاّ لو تعلمون). هذا الطراز الأوجي من العلاقة يحضّني حضّا على السعي إلى حذق فلاحة صلة الرحم بين «جحيميّتي» و«جحيميّته» بفتح تلك على هذه حتى وإن أثمر ذلك جحيمية مربّعة فمكعّبة فالى مالا نهاية له، إذ أن طبيعة ما آل إليه الفكر والممارسة والحساسية معموريا اليوم يستدعي استدعاء فوريا مثل هذا التراشح والتواشح بين أكثر عدد ممكن من مثل هٰذه الجحيميّات...

صورة الأمر، أنّ سليم دولة قد تمادى فعلا في «غيّه» القديم،

وتوغّل أكثر في صعلكته المزمنة. وكأن قوّة التدجين والتقزيم الرهيبة التي للمدن الحديثة والمعاصرة باعتبارها اضحت مصانع ومخازن ومراكز توزيع وبيع وشراء للنسخ المنمّطة التكرارية من أشباه البشر و«الكوجيتوهات الكلينكسية» الإستهلاكية، وأساليب تتفيه وتسخيف وتسميج وقرفنة كلّ شيء على وجه الإطلاق، وكأن هذه القوّة لم تطله البتّة: «أيّة سقيا... ماذا شرب؟». لا بل إنه قد اقتدر على وصل «غيه» الفكري الفلسفي المعهود نسبيا، على الأقل من خلال كتاب «ما الفلسفة؟ ما الثقافة؟»[1] ابتداء وكتاب «الجراحات والمدارات» تثنية، قد وصل هذا الغيّ المعروف بغي شعري منكر، ما أتى المألوف الإبداعي به من سلطان، وإنه لغيّ: «كتاب السلوان والمنجنيقات» بوصفه من أواخر ما انفك يقترفه المذكور أعلاه من كبائر ثقافية ويجترحه من منكور الأقاويل حيال جماع ما يقوم مسوّغا ومبررا للوجود العربي الإسلامي مبتدأ وخبرا، حالا وتمييزا وبدلا «ومفاعيل شتّى وجواعل جمّة وأشياء أخرى» على حدّ تعبيره تبرّء منه ومن فتنته القولية وإغواءاته الخطابية.

فأنا حينئذ مدعوّ في الحقيقة إلى أن أشهد كم على انعدام نية التوبة والإرعواء من قبل هذا الذي «تأبطّ شرّا» مستطيرا عبر مختلف ممارساته الفكرية والشعرية، تجاه ما ما فتئ ينبري له مختلف الأقوام على طول وعرض الكوكب من مساعي استحداث مستميت لضمانات شتّى لوجود جماعي مكيّف بمعزل عن أعاصير «الشيء» بلغة التوحيدي وابن سينا، ومشروط كليا بتقنيات حذق الإجتراح من مدد ونفحات «الوهية» جديدة

---

(١) سليم دولة: ما الفلسفة؟ ما الثقافة؟ دار بيرم للنشر. طبعة ثالثة ١٩٨٩.

بديلة عن كلّ الألوهيات التقليدية هي اليوم بصدد الإستشراء معموريا وتوزيع نعمها على العالمين: إنها الوهية ما برحت تفرزها الديانة العالمية الوحيدة المعترف بها دون غيرها عالميا حقّا تنظيرا وتطبيقا وتعلقّا وجدانيا: آلا وهي ديانة «العجل الذهبي»، ديانة «ليفياتون» راس المال والكسبوت الحسبوتي واللم والجمع والمنع والحيازة الجورية والخطف و«اللصوصية المعمّمة» والسوقية الشمولية (بكل معاني السوقية)، واستنزاف كلية صيغ «الكينونة» وانماط الكيانة وأساليب التأكين إلى حدّ النخاع عن طريق مرددة Rentabilisation كل شيء: أشياء وكلمات ورموزا وقيما وأحلاما وآلاما... إلخ، إنها الدكتاتورية المطلقة الحقة (التي يجهل التاريخ الإنسي حقا نظيرها شكلا ومضمونا وشمولا ودرجة فعالية) **للرسملة** (capitalisation) التمامية المعدمة نسقيا لكل اختلاف حقيقي ولكل تعددية حقيقية ولكل آخرية حقيقية غير مُفَلْكَرة (نسبة إلى الفلكلور) لا داخل ولا خارج مفاعيل سيرورة العقلنة السيطرية الإصطيادية التي يتولى انتاجها وإعادة انتاجها ما نسميه بالعقل الحانوتي الإتّجاري، عقل **مَتجرة** وتسعير (بكلّ معاني **التسعير**: تعيين ثمن وجعله سُعارا وسعيرا جهنّميّا) الوجود والموجودات والموجودين ورهن كل شيء بأخطبوط القيم **التبادلية المرسملة**. إنه عقل **عقالي اعتقالي معتقلي** لا ديدن له سوى القضم والإلتهام في شكل **تيوفاجيا** (أكل كلّ ألوهية مغايرة) **وأنطوفاجيا** (أكل، كل وجود من حيث هو موجود) **وكسموفاجيا** (أكل الكون بقضّه وقضيضه)[1] **وبيوفاجيا** (أكل الحياة

(١) سليم دولة: كتاب الجراحات والمدارات. تونس ١٩٩١.

والأحياء) وانتروبوفاجيا (أكل الإنسان **«نيئا ومشويّا ومطبوخا»** بتعبير سليم دولة)[1]. في زمن غير هذا الزمن كان سيسمى هذا بزمكان **الهمجية المطلقة** منقطعة النظير اطلاقيا. ولكننا لسنا في غير هذا الزمن، لذلك فهو يسمى بالحضارة الأرقى قصويا التي يبدو أنّ التاريخ **معها وبها** ينتهي وفق زعم المدعو فرنسيس فوكوياما مثلاً. هذا النمط من الألوهية التعويضية، نحن اليوم، عن وعي أو عن غير وعي، نعمل بكل تفان على أقلمة صيرورتنا برّمتها بمقتضى تشريعاته في هيئة ما يسمى غبائيا بـ: «النظام العالمي الجديد»، في حين أن شرط امكانه وهو كره الوجود بما هو كذلك والإلحاد به إنما هو ما قبل تاريخي ارتكاسي نكوصي ردّي أنطولوجيا وانتروبولوجيا معا...

فسليم دولة إذن لم يكفه بَعْدُ ما فعله فلسفيا بإرثنا الغالي الأثير لدينا على ما يبدو، من **«تعتعة»** و**«هشهشة»** وزلزلة لأسسه الابستيمولوجية والايديويولوجية بواسطة ما يسميه بالنقد **التأزيمي**[2] للسلطوي التسلطي السلطاني فيه، دفاعا عن **الإبداع والابتداع والبدعة** ضدّ **الإتّباع**[3]، وعن **الدراية** ضدّ **الرواية**[4]، وعن **الفكر** ضدّ السيطرة الإقصائية **للذكر**[5]، وضد معتقلية **«الكتابة المكتوب»**[6] المستلهمة للرؤية **السبحانية للعالم**[7]

(١) سليم دولة: ن.م.ص ١٢٩.
(٢) سليم دولة: ن.م.ص ٢٢ - ص ٤٣.
(٣) سليم دولة: ن.م.ص ٢٥.
(٤) سليم دولة: ن.م.ص ١٢٩.
(٥) سليم دولة: ن.م.ص ٢٠٦ - ٢١٤.
(٦) سليم دولة: ن.م.ص ٢٧.
(٧) سليم دولة: ن.م.ص ٢٤.

فحسب، والمفضية بطبيعة منطقها الداخلي الإستكاني إلى خلق ما نعرفه اليوم من «كائنات **تيراتولوجية**» ومسوخات في ثوب «**وعي نفطي**»[١]، وفكر **بيترودولاري** يسمح له صَغَارُه بأن يفتي، مثلاً، بشرعية بيع التاريخ والجغرافيا والديمغرافيا بأبخس الأثمان ان اقتضت ذلك صروف الجيولوجيا وتقلبات مزاج سيدنا ومولانا **زيت الصخر** (البترول). هي مسوخات طبقة مثقفي آخر زمان، مثقفي «الإمارة والبلاط» ركوعا وسجودا للدرهم والدينار، أولائك الذين فضحت ما يسميها المهدي المنجرة «**الحرب الحضارية الأولى**»[٢]، حرب القارات الخمس على العراق أو حرب **اللقاطة العالمية** ضد **العراقة التاريخاوية** (Historiale) بتعبير هيدغير، كناية عن الانشداد المنبعي إلى تاريخ **الكينونة عينها**، فضحت هذه الحرب قذارة عنصرهم **ولاشيئية** تكوينهم وعدمية منزعهم **ولقاطة** انتمائهم **وحشرية** طموحهم **ودودية** مسلكيتهم الأخلاقية وكونهم مصابون نهائيا بداء **انعدام المناعة الثقافية المكتسبة** (السيدا أو الايدز الثقافي). وهم تحديدا من رشقهم سليم دولة، في إحدى تدخلاته في هذه الحرب، تحت عنوان: «**الغرب والطاووس منتوف الريش**»[٣] بأحد أعنف منجنيقاته حينما قال فيهم، على سبيل المثال، بأن أمتنا ليست مريضة بسوادها الأعظم ولا بشوارعها «كما كان يعتقد الجميع تقريبا» وانما بمثقفيها هؤلاء الذين لم يستطيعوا أن يتناسوا للحضة تاريخية

---

(١) سليم دولة: الغرب والطّاووس منتوف الرّيش. جريدة «الثورة العراقية» عدد ٢٤ - ١٩٩١.

(٢) المهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى. مستقبل الماضي وماضي المستقبل. مطبعة النجاح الجديدة.طبعة ثالثة، ١٩٩١.

(٣) سليم دولة: المقال بجريدة «الثورة» المذكور.

حاسمة وعيهم النفطي تجسيدا لمثل المثقف الأميري السلطاني الرجعي والمثقف الزئبقي الإنتهازي الرجعي بامتياز كما وصفه «كتاب الجراحات...» بالإجمال والتفصيل اللازمين(1). لم يكف سليم دولة ما فعله بإرثنا هذا مستوحيا إبداعيا في ذلك **معولية** فلاسفة الانوار **ومطرقية** نيتشه **وثورية** ماركس **وتحليلية** فرويد **وأركيولوجية وجينيالوجية وبيوسياسية** فوكو **وعوارضية** (symptomatologie) التوسر **وفلسفة الممارسة** لغرامشي **ونقدية** مدرسة فرنكفورت (بنيامين، ادورنو، هوركهايمر، ماركوز، هابرماس...)، حفرا وتفكيكا وتشريحا وسبرا فيلولوجيا بديعا و«**تدقيقا وتحقيقا**»(2) استئنافا طريفا لفتوحات التراث، من حيث صعيد العظمة ضمنه، بغرض تشخيص علّيات **باطولوجيا الإتّباع والإمّعية** والخنوع والامتثال الاستكاني فيه، وانما تفق يفتح جبهة موازية على مختلف محدّدات ما يسميه بـ «**الوعي الإسمنتي المسلح**»(3) الذي يقوم مقام وعينا **بالوجود - في - العالم - مع - الآخرين**، اليوم، وخصوصاً على صعيد السياسة تنظيرا وممارسة وانخراطا التزاميا ايجابيا شأن «**المثقف العضوي**» من منظور غرامشي أو حراسة «**كلبية**» للأمور الواقعة بلغة بول نيزان. وفي هذا الصدد فإن سليم دولة يطالب بانجاز، «**ثورة كوبرنيكية**» على مستوى الفلسفة السياسية لتخرجنا من «**فضاء السقيفة**» - سقيفة بني ساعدة - إلى الفضاء المفتوح

---

(١) سليم دولة: الجراحات والمدارات. ص. ١١٠.

(٢) هو جزء من العنوان الفرعي ل- «كتاب الجراحات والمدارات» عناصر أولية من أجل فلسفة عربية جديدة في القضايا الإنسانية: فلسفة «التدقيق والتحقيق».

(٣) سليم دولة: ن.م.ص.٢٦.

لنميّز عندها بين سجل «المقدس»، و«المدنس» بين الأرضي والسمائي... وتكون «حركة النقلة» بلغة المعتزلة على مستوى العقل السياسي بفلاحة **مطلق جماعي** يأخذ بعين الإعتبار جدلية ما وسمناه: «المحو والإثبات» وعندها نخلص الفكر من تهمة الكفر ومشتقاتها[1].

بيد أن سليم دولة قد زاد الطين بلّة، كما يقال بتوجيه «منجنيقات» شعرية لا أشرس ولا ألذع، صوب «الملوك والسلاطين والأمراء، ومن في هذا السياق من أعداء الأمّة» وذلك عبر **«ملحمة دُعائية»** أغلب الظنّ عندي أنّها كثفت بداخلها كمّا وكيفا من الدّعاء على هؤلاء ما يربو على كم وكيف ما اشتمل عليه **تاريخ المديح البلاطي بأجمعه** فهو، مثلاً، دعاء:

«على الواحد منهم بالتفصيل وعليهم

بالجملة جملة:

بطول العمر

والهيام

ومزيد العمه

والعمى

وأشياء أخرى

من اصطكاك أسنان، وعقلة لسان

وضمور فنطليس - وهو الذكر بلغة

(١) (مكرّر) سليم دولة: ن.م.ص. ٢١٥.

أهل اليمن - وحكة واحدة أو أكثر
من حكات إبليس
وأشياء أخرى...
... مثل التوغّكات والتورّمات
والتمزّقات وما لا يعرف
الصيادلة والأطباء...
وتجرّع الغصص
وفعالا أخرى
وتقلّبات
مختلفة...
ولفيف من الأمور التي تعاش
ولا توصف...
...يدركها - لا عفاك الله - كلّ موطون
وموطونة (...) لا تشفى ولا يشفى
إلا أن تُسقى ويُسقى
ماء
ممزوجا
بتراب
قبور
الملوك

والسلاطين
والأمراء ومن في هذا السياق من أعداء
الفقراء والأمّة

وقبيل ذلك:
يعرفها كل من شحطته
حبة واحدة
أو أكثر من حبّات حبّ الفقراء
وهذا الوطن.

وهي «منجنيقات» تستهدف على الأرجح تعليم فنّ «**الكراهية المقدّسة**» حيال نخّاسي وجلاّدي ومجوّعي ومصّاصي دماء كل عصر ومصر، وعلى الأخص عصرنا هذا وأمصارنا هذه، وفن مقت المتعمشين من مختلف ألوان التلاعب الصّادو - مازوشي بكرامة الإنسان. والرأي عندي أنّ هذا الكره المقدّس ضروري لإستيعاب الدّلالة الحقيقية لما يسميه سليم دولة بـ «الوُطان» كناية عن الهوس بالوطن والذهول عمّا سواه، ولحذق محبة الوطن على شاكلة تلك التي استهل بها سليم «كتاب السلوان...» حين قال:

تريد التفصّي من جميع
العلاقات... تنشد...
مقام الهباء

فيلعق هو

دمه...

ذلك

هو،

هو،

العاشق

يا تونس!

... الذي وحدها غريزة الحيوان تدله

على لين الكلام...

والذي عند الجوع

يبوس...

إسم...

المحبوب

وبين تفاصيل أحرفه ينام

ذلك:

هو،

هو،

العاشق

يا تونس!

... من إذا جرح المحبوب
سالت دماه
قبله
ذلك
هو،
هو،
العاشق
يا تونس!
الذي يهذي باسم المحبوب فيكسر
أحرفه
فينكسرهو
دونه.

ذلك
هو،
هو،
العاشق
يا تونس!
الذي غنّى مع المغنّي حين غنّى
«للمحبوب مقام الصحو

وللمحبّ مقام المحو»

ذلك

هو،

هو،

العاشق

يا تونس!

... طالما ان الحبّ حبيبي

وطالما ان الموت افقي

ونصيبي

وطالما ان التراب صوت نايي

ونشيدي

لا أحد يغلبني من:

الإنس...

والجان...

والالهة

وحدهم:

قلبي واطفال البلاد.

أو على شاكلة تلك التي تنضح بها سنفونية **«خزّافة الأرواح الجميلة»** حين تقول:

طاووس الروح ألقى ريشه

للريح...
ولأرصفة المدينة
وهدهد المسافات يتربّص
بي!
موجوع أنا وبي سماع
هو حداء لناقة الروح:
«ان انهضي ولا يعنيك
إن كنت
بلاقتب»
قلت لي قل
قل قلت لي!
يقول عنك صيّاد الورخات:
«مدينة الفستق أنت
نساؤك اجمل النساء
وحروب رجالك من أجل...
السيّد الماء»
لماذا إذن:
خلقت جرّة روحي منشرخة
يا خزّافة الأرواح!!

إنّه الحبّ القصووي الإطلاقي، ذلك الذي لا يعرفه غير قوم **«واحرّ قلباه»** من عظماء الروح ساكني **«ما وراء الهناك»** أمثال المتصّوفة و**«الروؤوس التأمّلية»** بتعبير هيدغير. حبّ **الوجه لوجه** الصراعي القصوي مع المطلق، ليصير **المطلق مُطلِقا تحريريا** عوضا عن أن يكون مكلّسا وملجّما وخانقا مُحصٍ على الناس أنفاسهم مثلما ما يفتأ يفعل به صغار الأرواح وأقزامها ممّن لا نكاد نرى غيرهم اليوم هنا وهناك وهنالك... **إنّهم تجسيد لثقفوت الخدمات ونخبوت العمالة الحضارية.**

بناء على ما سبق، فإ ن سليم دولة هو اليوم أكثر من أيّ وقت مضى بصدد الإيغال والتوّغل أكثر فأكثر في غيّه كما أوغل الذين من قبله ممّن لا يني يصطفيهم ويجتبيهم هو بنفسه من هذه الظواهر الفكرية والشعرية والصوفية العظيمة في الإصطلاء الشجاع **بتيهانيّتها** والعيش **خطريا** بذلك على وجه الحقيقة لا مجازا من مثل حلاّج الأسرار وابن عربي والكرماني وجلال الدين الرومي وعبدان القرمطي والثعالبي والتنوخي والشنفرى والمتنبي وأبي العلاء... وغيرهم ممن **لا عواصم من قواصمهم**، والذين ما ينفكّ المرّة بعد المرّة يحيّيهم صدقيا واخلاصيا باعطائهم الكلمة استهلالا لاقاويله الفلسفية أو الشعرية أو تضمينا لها بين خبايا وطوايا وثنايا هذه الأقاويل. وهو اذ يفعل ذلك فإنما ليجرّهم إلى «جهنّميّته» المخصوصة، فيورّطهم ويغويهم إبليسيا فتستحيل أقوالهم إلى «منجنيقات» بدورها في خدمة رؤيته الشططية «القصووية» للوجود، وهو الذي جعل من **الجنوح القصووي** تحديدا مقياس الإبداع الحقيقي في كلّ المجالات، مصداقا لقول العرب: إنّ أردأ الأدب ما كان وسطا..[1]..

(١) سليم دولة: ن.م.ص. ٢١٥.

«في ملّتي واعتقادي، ان ما يفسّر إحتماليا هذا التوّجه القصووي هو ان سليم دولة قد سكنه منذ بداية عمره الفكري، همّ أو انهمام هو بمثابة ما يسميه هايدغير محاورا هرمينوطيقيا لهولدرلين» بالنبرة الأساسية (la tonalité fondamentale) قاصدا بها ذلك «الموقع» (طوبوس) الذي لا شأن له بالعاطفة ولا **بالذاتوية** والذي منه وبه ينفتح العالم فيستقبل، ضمن القول الفكري أو الشعري، **بصمة الكينونة**، فتكون النبرة الأساسية بذلك شرط إمكان الإنفتاح على «شيئية» الأشياء ورفعها إلى صعيد اللغة، إلى صعيد الكلام، فهي حينئذ «مقدّسة» في جوهرها[1]. من هذا المنظور، تكون النبرة الأساسية لسليم دولة هي مدفع «**بداوته الفلسفية**» والشعرية بعامة، ويمكن استشفاف فعلها النوعي الخاص، من تصّوره لمشروع «المحو والإثبات» المشار إليه أعلاه.

ففيما يخص بعد «المحو» من هذا المشروع، فإ ن النبرة الأساسية تتمثل سلبا في بناء ما يشبه الـ«لائية» للعرب والمسلمين تكون بحجم مصيرية المأتى المآل لكينونتهم بالنسبة إليهم هم أنفسهم وبالنسبة للعالم بأسره فعلا واحدا وزمنا واحدا. وتكون مسلّحة وجوبا بأمضى الأسلحة المعرفية والعملية والوجدانية، بها يستطيعون استعادة اقتدارهم على الرفض الجذري والكلّي وفي أخطر السياقات التاريخية (مثلما فعل ويفعل العراق إرغاما لأنف النذالة العالمية ممثلة في مجمع **رعاة البقر والدببة والجمال والخنازير وسماسرة الكعبة وتجّار المعابد**) إطلاقا لما قرّر ويقرّر لهم من بين ظهرانيهم ومن مختلف أواخرهم، من منزلة

---

(١) هيدغير: مقاربة هولدرلين:

M. Heidegger: Approche de Hëlderlin - Gallimard 1962, pp. 58-61.

قردية بنغائية قزمية، فيها يولدون ميّتين عن الإبداع الحضاري الحق، بأن لا يكونوا سوى باعة خاسرين على الدوام لزيت الصخر ومتعهّدي جيولوجيا مقدّر لها أن تنقلب على الدوام ضدّ تاريخهم وجغرافيتهم: تخريبا وقطع أوصال واستنفادا لكلّ طاقة على الصمود. يتضح عندئذ أن «لائية» للعرب بهذا الحجم وبهذه الدرجة من المصيرية الحاسمة عالميا، إنّما هي تقتضي إقتضاء ولادة معقولية جديدة نسميها **بالمعقولية الممكنة الجودية** تتوّلى مَمْكَنة (Possibilisation) وتجويد كلّ أبعاد وجودنا طبيعة وثقافة ضمن مشروع «إجتهادية معممة» مفتوحة إطلاقيا على الممكنية اللانهائية للوجود عينه بوصفه **جودا لا نهائيا** بالممكنات اللانهائية كمّا وكيفا، بمقتضاها سيمكن التفكير آخريا والفعل والإحساس آخريا حقّا وسكنى العالم آخريا حقا وإستئناف «حمل الأمانة» أنطولوجيا وكوسمولوجيا... بتكريم الوجود والموجودات حاتميا دون خلفيات مروزية شحية **ندروية ضرورية**، كالتي لا تتغذّى من غيرها اليوم، في شكل «سوقية» تخلق الندرة والندروية خلقا حتى، لا بل بالخصوص، من قلب الوفرة ذاتها. ذاك حكم **الأنطولوجيا الضروراوية** nécessitariste السائدة كوبيا اليوم...

أما فيما يتعلق ببعد «الإثبات» من المشروع آنف الذكر، فإن النبرة الأساسية ضمنه تتمثل ايجابيا هذه المرّة، في فلاحة «إنيّة» عربية، فردية وجماعية تضطلع بمصيرها «التاريخاوي» إضطلاع الجسارة القصوية، إستئنافا للتجواب «السندبادي» في «بلد عبقر» وإرغاما للمستحيلات جميعا على الإمكان العظيم. إنية سنميّة أوجية ذروية تتربّى على حسّ «**العظمة**» في كلّ شيء، نظرا وممارسة وحساسية، كذلك الذي تصدر عنه ما نسميه **بإيطيقا الفتوة** كما يفهمها ويمارسها عظماء التصوّف

خاصّة، لا كما آل بها المآل ضمن التداول السينمائي المصري السمج. فتوّة من صنف تلك التي يمارسها «الملامتية» مثلاً، بتوخّي إنجاز أعظم الخير سرّا والظهور العلني بمظهر الإبليسية، عكس ديدن الحربائية النفاقية للأغلبية الساحقة من البشر، أو تلك التي حكى عنها الحلاج حين قال: «تناظرنا مع ابليس وفرعون في الفتوّة، فقال إبليس:

- ان سجدت سقط عني إسم الفتوة. قال فرعون: «ان آمنت برسوله (...) سقطت من بساط الفتوة». قلت أنا: «(...) وإن قتلت (أوصلبت) أو قطّعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي»[١].

فهي حينئذ أخلاقية **فتويّة عروجية** من الطِّراز الذي ترتكز عليه الممكنية الجودية في بعدها العملي، تستنكف بطبعها من فكر وممارسة الصّغار والصغائر ولا ترضي، دفاعا عن الكرامة الإنسية والوجود معا، أن يختزل الوجود في بضع ثوابت ومتغيرات **تربيضية تأريضية ترويضية** مشروطة كليا بخيار التبضيع لكل شيء على الإطلاق، إذ أنّ الوجود لدى هذه الأخلاقية إنّما هو وجود لا متناهي لما لا نهاية له من الممكنات كمّا وكيفا وجهة (modalité) كما أسلفنا. على أنّ إيطيقا قميّة مثل هذه، إنما تتطلب الإقتدار على اتخاذ ما نسميه **بالقرار الإنعراجي الإنعطافي** بالقطع أنطولوجيا مع أسلوب التأنسن والتأكين الطوطولوجي التاناطقراطي (حكم الموت) بلغة ميشال سار، السائد رَاهنيا، والإنعتاق من شباك صيد ما نسميه بثاثوث الدناءة واللؤم الحاكم بأمره مطلقيا في هذا العصر، وهو المتجسد في المتّصل (continuum): **فرعونية** كناية عن الطاغوت السياسي الاستبدادي و**هامانية** كناية عن الإحتكار المعرفي

---

(١) أورده سليم دولة: ن.م.ص ١٩.

الروحي **وقارونية** كناية عن الكسبوت الحيازي الاستنفادي اللّصوصي، ومن جماع كهّان ومناصري ديانة العجل الذهبي، من تجّار المعبد **كالرغبوت** الإستهلاكي، **والرهبوت** العسكري والشرطوي **والتقنوت الإحتسابي** النجاعوي **والكذبوت** السمعبصري الميدياقراطي بتعبير ريجيس دوبري، الذي وكّلت إليه مهام الأسطرة والادلجة والتعمية الإعلامية والتعتيم الاتصالي وسملجة السماجة والضّحالة والقرف كوكبيا، **وجهلوت** الجميع من زاوية نظر مقتضيات معاناة المعنى من وجود الوجود عموماً، استنقاذا لأعجوبة الأعاجيب التي هي أن: يكون هناك الهناك، أن تكون ثمة الثمة أصلا فجريا منبعيا لشيئية الأشياء والفكر المشدود إليها معا...

من جهة أخرى وأخيرا، يمكن لسؤال أن ينطرح في شأن دلالة ووجاهة توّجه سليم دولة من الفلسفة إلى الشعر والذي تجسّد في «كتاب السلوان والمنجنيقات» تخصيصا. وهو سؤال لا مندوحة من أن يطرحه، على وجه الخصوص، حرّاس حدود موسوعة الدراية الإنسية باعتبار أن الفلسفة لدى الراسخين في العلم بها إنمّا هي مخصوصة بإنتاج المفاهيم والتغذي بها، وان الشعر، لدى من هو مفروغ من أمر ماهيته عندهم، إنما هو مخصوص بصنع **نسيج العنكبوت** الذي هو **المجازية.** لكن علاوة على أن ممارسة سليم دولة قد سبق لها أن حطمت واحدية وأحادية التعريف للفلسفة تنظيرا وممارسة وغائية وذلك ضمن كتاب «ما الفلسفة؟ ما الثقافة؟» أساسا، حيث أبرز الدستور الإشكالي التاريخي جوهريا لفعل التفلسف وللتدخل الفلسفي في المعترك اليومي[1]، في

(١) أورده سليم دولة: ما الفلسفة؟ ص ١١ - ١٢.

شكل ما يشبه «غيريا» guérilla الكرّ والفرّ ضدّ «**الدعوة إلى التقاعد الإلزامي للعقل**» واستقالته مما يسوّغ القول «بضرورة الوقاحة الفكرية» طالما أنه «إذا نزل البلاء ذهب الحياء» وضد مختلف صيغ التشريع التبريري لـ «فقه الأمراء باسم» جدارة قيمية مطلقة، علاوة على ذلك، فإ ن مقاربة مثل تلك التي دشّنها كلّ من نيتشه (بقوله **بمجازية الوجود ذاته** La Métaphoricité de l'Être). وهايدغير بالخصوص، تبيّن طبيعة «الجيرة» أو **الجوار** (voisinage) الحميمي والخطير في نفس الوقت بين **الفكر والشعر** أو «الشعرية» بصفة أعمّ من حيثما أن الشعرية (البويطيقيا) **مجلى** لماهية الفنون جميعا. وهي بهذه المثابة، عند هيدغير، تشكّل **اعتمالا للحقيقة** واستقداما لها من **طوايا الأرض** إلى إنفتاحية العالم، من **الإنكساف الأرضي** إلى الإنكشاف العالمي[1]، من الإنسحاب إلى الإنوهاب في هيئة **تمنّع إنعطائي وإنعطاء تمنّعي** شأن الكينونة ذاتها من منظور هايدغيري، هذه الحقيقة تعلن أن الإنسان إنّما هو **التأسيس**. وسليم دولة ببعديه الفلسفي والشعري ما ينفك يعلن هذه الحقيقة بكل ما أوتيَ «من قوة أحبلة صوتية وفي كلّ الأماكن العمومية» كما يقول لكن من داخل معجميّته الخاصة طبعاً. فهو في قلب تفلسفه شاعر صعلوك يسعى إلى اعطاء «معان جديدة لكلمات القبيلة» بلغة مالرميه وهو في قلب شعره فيلسوف من «النوابت» بمعنيي المفهوم لدى الفارابي وابن باجه معا، أي بمعنى النبتة البريّة المتوحّشة لدى الأوّل وبمعنى النبتة الصالحة استثنائيّا والمضطرة لممارسة «تدبير المتوحد» وسط فساد الملل

(١) هايدغير: أصل العمل الفني:
M. Heidegger: Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1962, p.42

والنحل المحيط لدى الثاني. بهذا الإعتبار ان كان الفكر «سيرا وانشادا» حقا فهو حينئذ **كطوبولوجيا للكينونة** شعري ماهويا لا يمكن ان «يسكن العالم إلاّ شعريا». اذن لا خروج من الفلسفة بالشعر ولا خروج من الشعر بالفلسفة لدى الممتحنين حقا بمكابدة الدلالة الأثرى للوجود، وسليم دولة منهم لا محالة...

ما الذي يستضيفنا إليه سليم دولة فيلسوفا وشاعرا في آخر المطاف إن كان للمطاف آخر؟ لعله يستضيفنا إلى التحرّر من أنفسنا بأنفسنا في شكل التحرر من التراث بالتراث، تراثنا الأخص وتراث مختلف الأغيار معا. ذلك لأنّ العظيم حقا في التراث يغري تلقائيا بالتحرر منه، لأنه عظيم تحديدا، فالعظمة محرّرة بما هي كذلك، اعتبارا لمنطق العظمة نفسه الذي يقضي بعدم القبول بغير **النّدية** ولا تتحاور إلاّ مع الأنداد أي مع العظماء. والعظماء هم كذلك **بانقطاع نظيرهم وفرادتهم الجوهرية** وعدم **تكراريتهم**.العظمة تستدعي لفهمها العظمة ولا أمل للقردية المحاكاتية الميميطيقية في فهم العظمة، فما بالك بإنجاز العظيم بدورها. قطعا، لا يمكن أن يتشرّف السلف العظيم بتقليد الخلف القزمي له ولا حتى بالدّفاع عنه إحياء مريبا له. في ديدن الإبداع الحضاري لا أمل **للقردة في تجاوز منزلة القردية**، أقولها وأبادر بتقديم أصدق اعتذاراتي لداروين في هذا الشّأن.

سوسة في ٢٦ أفريل ١٩٩٥.

ضميمة (١٨ ماي ٢٠٠٩):

استأنف سليم دولة «غيريًا» المحو والإثبات، في احديدام استفحالي تصاعديًا، عبر مؤلّفات له لاحقة كـ«الثقافة والجنسوية الثقافية»، وفي المقدّمة التي خصّصها لـ«كتاب تهذيب الأخلاق» للحكيم التكريتي العراقي يحيي بن عدي، حيث مجّد، ببلاغة استثنائيّة، رسالة الدفاع عن شجرة أخلاق الفتوّة ضدّ بذور بذرة شجرة البرابرة الجدد، أباطرة النذلوت الكوني، زمن الامتحان الشامل لمعدن إنسية الإنسان، ومعاناة معنى المعنى، من خلال رعرعة أخلاق العفّة ضدّ الفجور والقناعة ضدّ الشّره والحلم ضدّ التشرّر والرحمة ضدّ القسوة والتسامح ضدّ التعصّب والوفاء ضدّ الغدر والصدق ضدّ الخيانة والعدل ضدّ الجور..[1]. ضمن أفق مشروع «تأسيس» أخلاق تدبير اللذّات وحيازة السعادات... في اتجاه تحقيق المعلوم به فلسفيا: نشر حكمة المحبّة بين البشر»[2]. أمّا المؤلّف الموالي فهو رائعة «كتاب ديلانو شقيق الورد» أنّى بلغت شعريّة سليم دولة أوج جنوحها الجموحي بوصفها، على حدّ تعبيره، شعرية «شاعر حرّ يمرح بحرية في حديقة وحشته»،عذّبته «عذوبة المجاز وطقطقة عظام الصّرف وحيل النّحو وكيمياء الإعراب ونذالة الأعراب الجدد مع أحرار العرب وما لا يسمّى»[3]. هاهنا تصافح «لائية» العرب سليم دولة، «لامية عرب» الشنفرى[4].

ويقدّم «باب السور وكدّالة والرّوشن وحومة الشقران والشوامخ...»

---

(١) كتاب تهذيب الأخلاق ليحي بن عدي (قرن ٣ هـ/ ٩م). تقديم سليم دولة. دار المعرفة للنشر. ص ص ٧ - ١٩.

(٢) سليم دولة: ن.م. ص ١٦.

(٣) سليم دولة: كتاب ديلانو شقيق الورد - منشورات فتى نيربا - ٢٠٠٨. ص ص ٣٤ - ٣٥.

(٤) سليم دولة: ن. م. ص ٤١.

إلى بغداد[١] أجمل التحايا الموجوعة... كذا تفعل «عمرة» و«قطّيس» إذّكارا للصديقات «المجرّات»!

وها هي أيضاً توصي الروح:

كوني أمّة

أو ذاكرة خزف جريح

فستان لذّة سرّية،

خاتم أمّة حرّة!

أو شجرة فستق في قفصة

نسيت جذورها!

كوني سيّدا

حرّا

حقيقيا

يصعد خشبة المقصلة

بلا أسف منه على الدنيا

غير قلقه على أمّة

أحوالها متقلقلة.![٢]

حالة التجلّي الشعري الذروي هذه يعجّ بمثلها كتاب ديلانو. ويعد

(١) ن.م. ص ٤٥.

(٢) ن.م. ص ص ٢١ - ٢٢.

بأمثاله سميّه المنتظر «أرشاق شقيق الورد» وهي تُعاشر بالتماهي شعريا وفكريا وصوفيا معها ولا يُعلّق عليها هذريًا!

الفصل السابع

حول بعض ملابسات «إبداع الكونية» زمن «العدميّة»

حول بعض ملابسات

«إبداع الكونية» زمن «العدميّة»

... الجود عطاء قبل السؤال...

محي الدين بن عربي

الفتوحات المكيّة. الجزء ١٣ الفقرة ٦٢٠ - ٦٢٢ من الباب ٩٥.

قد يذكّر الرّاهن الإلتباسي قصويا للدستور المعرفي والوجوديّ الذي ما برحت «المعاصرة» (La contemporanéité) تسنده للكونية وتسندها به تبريرا تشريعيا لها، بذلك الذي عرفه أفق الدراية القروسطي في هيئة «صراع الكليات»[(١)] (La querelle des universaux)، استهدافا لمعرفة ما إذا كانت المفاهيم الكلية الأساسية من مثل الخير والحق والجمال والواحد والكينونة والجنس والنوع الخ... منجذرة في واقع انطولوجي مستقل، كما يرى «أصدقاء المثل» في الإرث الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث، أو هي مرتهنة بشبكات وآليات وأدوات التعقّل الإنسي وفقا لتصّورية (Conceptualisme) المشائيين الأرسطيين، أو هي كما يؤكّد

---

(١) انظر مثلاً كتاب ألان د ليبيرا:

Alain de Libèra: La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age. Ed. du Seuil - 1976, pp. 17-28.

«أبناء الأرض»[١]، مجرّد أسماء لا حظّ لها من التعيّن الواقعي التحيّزي الذي تحتكره الموجودات الفردية وحدها، من منظور «الإسماويين» (Les nominalistes) من أمثال غيوم الأوكامي وكهّان الإرث التجريبي بكلّ تنوّعاته. ولقد سبق لأرسطو، على وجه الخصوص، أن أسّس نموذجيا المعرفة الحقة والعلم الحق والاستدلال الحق والحدس الحق بمبادئ الوجود والعلم معا على سيرورة تعقل الكونية تحديدا في تعالقها اللزومي بالضرورة أساسا[٢]. ويتجلّى ذلك أفضل ما يتجلّى في بنية «القياس القطعي»[٣] (Le syllogisme catégorique)، وفي صيغة تعيين «الحدّ الأوسط» ضمن الأقيسة الإستدلالية[٤]. أمّا عن الصعيد النظري والعملي المرجعي الذي يمكن أن يحسم أمر الدستور المذكور أعلاه، فهو أيضاً قد يكون موضوع «صراع بين الكليّات»، لكن هذه المرّة بمدلول كانطي، إحالة إلى المصنّف الذي هو بهذا العنوان لفيلسوف «النقدية»، أين انطرحت إشكالية درجة أهلية مختلف كليات الجامعة (العليا منها وهي كليات اللاهوت والحقوق والطب، والدنيا وهي كليّة الفلسفة) للإضطلاع بمهام بناء الإنسية الأصلح، إشاعة للأنوار وتحقيقا

---

(١) انظر محاورة السفسطاني أفلاطون:

Platon: Le Sophiste. - Trad. - Chambry - Gernier, 1969 - 245^{e} 246c.

(٢) أرسطو التحاليل الثانية:

Aristote: Les secondes analytiques. Trad., Tricot - Vrin 1947, I, 33, 88b 30, 89a 37.

(٣) أرسطو: ن. م. II, 4, 73a 21-24.

(٤) أرسطو: التحاليل الأولى:

Aristote: Les premiers analytiques. Trad. Tricot - Vrin 1947. I. 32-47b - 1 - 7.

«للسلم الدائم» بين جميع البشر (علما بأنّ كانط قد دافع عن أهلية كليّة الفلسفة في هذا الشأن بوصفها الأقرب إلى الإمساك بمبدأ المعقولية النظرية والعملية)[1]. هذا اللون الأخير من الصراع إنّما يطرح السؤال عن شرعية تصوّر وممارسة «الكونية»، هذا من جهة، والسؤال التيبولوجي (Typologique) الجينيالوجي نيتشويّ التمشّي، عن «المنّيّة» (نسبة إلى سؤال: من؟) أو عن نوعية «إرادة القوّة» المنتصبة وراء ذلك التصوّر وهذه الممارسة من جهة ثانية، وهي «حروف سؤال» (بلغة الفارابي) ما تفتأ تضفي الطابع الإلتباسي القصوي المذكور على إشكال «الكونية» اليوم.

وفعلاً، لا مراء في أنّ هناك اليوم، وعلى نطاق معموري، ولو في شكل جنيني، ما يشبه المنزلة «الكونية» لأسلوب التأكين (بناء الكيان) الإنسي، تتجلّى خصوصاً في تجانس لغة الحديث عن الشأن الإنسي صيرورة ومصيرا عبر كلّ أمصار الأرض. أي، ووفاء لحرفية دلالة الإشتقاق اللاتيني للمفهوم Unus - versus، ثمّة مساع عالمية تستهدف توحيد **الإتجاه والتوجّه والوجهة** بإطلاق، داخل كليّة أبعاد الوجود - في - العالم - مع - الآخرين، كما يعبّر الفينومينولوجيون. توحيد الإتجاه مطلقيا، ارتكازا على افتراض **وحدة اتجاه** المشروع الإنسي ذاته، المشروع النوعي للإنسان كإنسان، اعتبارا لوحدة «الطبيعة البشرية» مثلاً. توحيد **التوجه التاريخي الحضاري** للنوع الإنسي استنادا مفكورا أولا

(١) كانط: صراع الكليات:
E. Kant: Le conflit des Facultés. En trois sections 1978. Trad. Gibelin - Ed. Vrin. 1935 - pp. 26-54.

مفكورا (impensé) **منقالا** أو **لا منقالا** (non - dit)، إلى ما يفترض أنه يؤسس أنطولوجيا وأنطروبولوجيا ما به يكون الإنسان إنسانا على وجه الحقيقة («**توموسيّة**» فوكوياما مثلاً، في استحالتها إلى «**إيزوتوموسية**»: رغبة الإعتراف المتبادل بقيمة الذات واعتزازها بذاتها)[1]، وما بدونه ننتقل شبه آليا من دائرة الأنطروبولوجيا إلى دائرة الزوولوجيا الأوسع من حيث **الماصدق** والأضيق والأفقر من حيث **التضمّن**. توحيد وجهة الفعل الإنسي ومقاييس نجاعة ومعايير تقييم هذا الفعل في الزمكانية افتراضا أسّيًا لوحدة التاريخ الإنسي نفسه **ولخطّيته** (Sa linéarité) واتصاليته وتجانس منطلقاته وتمشياته وغائياته. هوإذن مسعى لإنجاز «الكوننة» (Universalisation) أخيرا في ما يتعلق بتجسيد حقيقة المأتى المآل الذي للإنسية جمعاء، تحقيقا **للإكتفاء الذاتي الأنطولوجي** للإنسان النوعي، استغناء عن كلّ أواخره وأغياره بالأنسنة الكلية لهذا الكلّ. ممّا يستدعي انتاج «سياسة عامة» و«تاريخ سياسي» و«اقتصاد سياسي» بلغة فوكو، لهذه الحقيقة، وهو ما نحن بمحضره اليوم تحديدا. انجاز «أوكومينيه» عالمية، بالمعنى الذي وظّفه أرنولد توينبي للمصطلح الإغريقي[2]، أي «عش ايكولوجي» مؤتلف يوّحد إدماجيا بين مختلف الجغرافيات والتواريخ والديمغرافيات، حتّى وإن تطّلب ذلك تهذيب تضاريسها ونتوآتها ومنحرفاتها وانزياحاتها المتأتية لها بالضرورة من خصوصيات

---

(١) فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير.

Francis Fukuyama: La fin de l'histoire et le dernier Homme Ed. Flammarion, p.19.

(2) Arnold Toynbee: La grande aventure de l'homme, éd. Elonier Sequora - 1977 - p.559.

وتفرّدات و«صعلكات» الثقافة والتمايز القيمي واختلاف سلالم القيم بين تشكيلات العرفان والممارسة والوجدان والمعاشرة الخلافية الإختلافية التعدديّة للوجود والموجودات، بحيث يرجى أن ينتج آخر مطاف «أوديسا» الكونية هذه، أسلوب تواجد كوكبي (Planétaire) **كلّي** وواحد **ومتجانس وشفاف، بتعبير** كوجاف[١].

ولقد أطلقت بعد أسماء «معتلة» عدّة على بعض تمظهرات هذا الأمر الواقع أو بالأحرى، الذي هو في طريقه «للوقوع» طوعا أو كرها، من مثل النظام العالمي الجديد، الفكر الواحد (La pensée unique كناية عن سيادة خيار الإقتصاد الرأسمالي إقصائيا)، الحكومة العالمية لمجلس الأمن، السوق العالمية الحرّة بإشراف «المنظمة العالمية للتجارة» وتحت رقابة «البنك العالمي» و«صندوق النقد الدولي»، «أممية» حقوق الإنسان، نظام استقطاب القوةالواحدة في شكل «أمركة» معمورية، «قرية» الإتّصالات العالمية ونموذجها «الأنترنتلجة» (Internet). إنتقالا من «مجرّة غوتنبرغ» الكتابية إلى «مجرّة ماكلوهان» السمعية البصرية[٢] عبر إنشاء «الطرق السيارة» الإعلامية (Auto - routes de l'information) الخ... بحيث أننا نوجد على ما يبدو بمحضر «عصر كوني» يقتضي من الجميع أن «يوضع كلّ شيء داخل السياق الكوني» ويطرح ويعالج كلّ إشكال

(١) كوجاف: مدخل إلى قراءة هيغل.

A. Kojève: Introduction à la lecture du Hegel - Gallimard. 1947, pp. 271-335.

(٢) مارشال ماكلومان: مبخرة غوتنبوغ.

Marshall Mcluhan: La Galaxie Gutenberg - 1 - La Genèse de l'homme typographique Gallimard - 1977 - pp. 24-35.

على صعيد «الكونية»، على حدّ اعتقاد إدغارموران[1]. إنّ صحّ هذا التشخيص في مبدئه، فإنّ عصرنا سيكون هو العصر الذهبي لتحقيق مُثُل «المواطنة العالمية» العليا مثل «الكوسموبوليتية» التي طالما أكّد عليها وبلورها مفكّرو عصر الأنوار الأوربية، انتصارا **للشمولي** (Global) على **المحلّي** (Local) **وللكلي** على **الجزئي وللضروري** على العرضي وللمشترك على **الخصوصي** الفريد. وبايجاز، انتصارا لنظرة «سيروس» على منظور «الدودية» الضيّق (في «ميكرو ميغاس» فولتير، مثلاً)...

أمّا مخصوص هذه الحقبة من تاريخ صيغ انعطاء الكينونة للإنسية في هيئة «معاصرة» يحلو للبعض نعتها بـ«المابعد حداثية»، فإنه قد يمكن في هذا الديدن المستحدث والمستوطن لجمّاع أكوان الخطاب والممارسة والحساسية المعاصرة والمتمثل في مسعى «عولمة» (Mondialisation) التأهّل لبناء الكيان الفردي والجماعي، شعوبا وقبائل، **جيوسياسيا وجيوستراتيجيا وجيواقتصاديا وجيوثقافيا**... وفقا لمقتضيات «كونية» هي في واقع أمرها مفصّلة كليّا على مقاس طراز من البشر خاص جدّا، ما برح، منذ عهود طويلة، يدّعي «القيّومية» على كليّة الأمر الإنسي على نطاق معموري، وهو مستعدّ جدّا وعلى أتمّ الإستعداد لإستحداث «قيامة» فعلية دفاعا مستميتا عن هذه «القيومية» ضدّ كلّ أواخره زرافات ووحدانا، «كونية» ما تنفكّ، بناء على ذلك، تتبدّى في شكل مفارقة دوّارية (Paradoxe vertigineux) يمكن صياغتها تقريباً كالآتي: من جهة،

---

(١) إدغار موران: نقد الحداثة:

Edgar Morin: Critique de la Modernité. Ed. Fayard - 1992 - P. 23-25.

يفترض في هذه الكونية، كي تكون ما هي على وجه الحقيقة، أن تكون مجال ارتقاء كلّ إنسان، دونما أدنى استثناء، إلى صعيد **تأكينه الأسمى**، معرفة ووجودا ووجدانا وممارسة إبداعية لما هو به منقطع النظير عن سواه وغير قابل لتكرار ما عداه أو الإختزال في غيره، ضمن آفاق لا تحدّ من الإبداع الكوني للكونية الإبداعية. وأن تكون الكونية بذلك معبر كلّ إنسي للولوج إلى دائرة ممكنات العروج بالذات إلى «ما وراء العرشية»، في اتجاه تجسيد المستطاع الأنطولوجي للإنسان كإنسان، مستطاع فرقه النوعي، بلغة الفلاسفة القدامى، ككائن عاقل حرّ وكريم (مكرّم على صعيدي المحايثة والعلّو معا)، عليه واجب تدعيم وصيانة وتزكية المعقولية فيه وفي غيره بوصفها آية كرامته الأنطولوجية، بقدر ما له من حق في احترام الجميع له على هذا الأساس، وفي اعتراف الجميع له بذلك بصورة لا مشروطة (خصوصاً بشروط اللّون أو العرق أو المعتقد الديني أو الحسب أو النسب...). إلاّ أنّ هذه الكونية من جهة أخرى، تبدو في واقع أمرها، مرتهنة كليّا **بتاريخ** ما **وجغرافيا** ما، أو بأسلوب ما في «ممارسة الوجود» ومعاشرة الموجودات جميعها، انبرت «ديمغرافيا» محدّدة ومعروفة إلى حدّ القرف والغثيان، لجعله مصنعا ومخزنا وموّزعا واحدا أوحد وفردا فريدا لكونية «بروكوستية» تمتدّ وتتقلّص بحسب درجة استعداد العالمين للإعتراف «بمعصومية» إمامتها، بصرف النظر عن إشكالية شرعية هذا الإحتكار، خارج شرعية «شريعة الغاب» كما أوّلتها هذه الديمغرافيا عينها، أي في اتجاه دلالة «هوبسية» و«ملتوسية» أساسا، في انتظار تبلور دلالتها «النيرونية» و«الكليقولائية» و«الهولاكوية» كما هو الشأن هذه الأيام نتيجة للإنفجار الهمجي للتمركز الشعوبي لهذه الديمغرافيا تحديدا.

صورة الأمر، أنّ فحوى هذه المفارقة هو التماهي الكلّي بين الإنسية الغربية (أوربا وأمريكا الشمالية) وطراز من «المعقولية» دأب، منذ ولادته على الوعي بذاته وبأهمّ صفاته وبأكثر ممكناته خصوصية من حيث استهداف النجاعة والمردودية بكلّ ثمن على الإطلاق، دأب على الإعتقاد الإقصائي لما عداه، في إنحباس مهام انتاج الكونية عليه وباحتكار الجدارة بالمبادرة والريادة الحضارية والتاريخية، قيادة للإنسانية جمعاء صوب تحقيق غائياتها المخصوصة جدّا. وبحكم ذلك، فإنّ سدنة وكهّان وحرّاس ذاك الطراز من المعقولية، قد فعلوا طويلاً ويفعلون باستماتة باتولوجية كما لو أن كلّ الباقي الإنسي التاريخي والجغرافي والديمغرافي إنمّا هو بمثابة «مواد أولية» خامة أو قطع غيار أو قطعان أنعام... وضعت، بفضل لسنا ندري أيّ «سخاء» اجتبائي أو «إصطفاء» تاريخي أو ما فوق تاريخي للقوم، تحت التصّرف التمامي للإنسية الغربية، تستخدمه قصويا إلى حدّ النخاع ثمّ تعينه «إنسانيا» لا بل «إنسانويا» على أن يطابق «وجوده» الكلينكسي «ماهيته» الفانية الفنائية (عرف ذلك عنها ومنها منذ «حرق قرطاج» رومانيا إلى محاولة «حرق بابل» أمريكيا عبر «السلم الرومانية» Pax Romana و«السلم الأمريكية» Pax Américana الخ... على سبيل الذكر لا الحصر)، فيكون محلّ كلّ «الباقي الإنسي» (أي حوالي خمس أسداس الأرض والسكان فقط) من الإعراب في جملة «الكينونة» هذه، هو المفعول به على الدوام والمفعول فيه باستمرار والمفعول المطلق المبني أبداً للمجهول أو جمع تكسير ضميره مستتر تقديره «هوّة» سحيقة ما لها من «قرار» (بكلّ المعاني...)

وما يرفع هذه المفارقة إلى ذروة الإحراج الفكري المفرزة بدورها

لأقصى الخطر الفعلي، هو أنّ التماهي المذكور بين الإنسية الغربية وطراز المعقولية سالف الذكر، لم يكتف، لفرض وجوده وتحيين فعاليته باستمرار، معموريا وعلى جميع أصعدة التواجد الإنسي، بالأدلجة والأسطرة التأسيسية التخليدية الإحتفالية، والتبرير النظري المتعالم «بارانويا» و«ميغالومانيا»... وإنمّا تعدّى ذلك بكثير إلى الفعلية الرهيبة الإرهابية للتسلّح بأمضى الأسلحة وأنجعها في التدمير الشامل لمختلف صور الإعتراض والإختلاف والمباينة والمغايرة والصمود والمقاومة الفعلية وحتّى الممكنة منها. بحيث أنّ واقع الإنوجاد الراهن للكونية إنمّا تخترقه من أدناه إلى أقصاه مفاعيل هذه المفارقة، وهو ما قد يرجّح إحتمال أن تكون المعقولية المنتجة لمثل هذه «النقائض» (Les antinomies) المعرفية والوجودية، مسكونة في أعمق أعماقها ولصقا لجوهرها ولمبدإ نموّها وترعرعها واستشرائها «سرطانيا» بـ«غول لا عقلي» أو «مسوخ جنوني» هائل مهول ورائع مريع... قد يفسّر، على الأقل إلى حدّ ما، التمظهر المطّرد لما يسمّيه دومينيك جانيكو بقانون «انقلاب المعقولية»[1] على ذاتها كلّما بلغت أوج فعلها وفعاليتها وتراءى لها أنّ الأمر كلّ الأمر قد استتبّ لها كليّا بافتراض موت أو انهزام كلّ أواخرها، وهو ما يعتريها اليوم تخصيصا في شكل ستراتيجيا «إحاقة» مطلقة بكليّة الكيانة (L'Etantité) بوصفها هي المضمون الحقيقي لمشروع الكونية الراهنة بقيادة مجمع «رعاة البقر» وتخطيط «تجّار المعبد» ومعاضدة «رعاة الدببة» و«الخنازير» والتأييد اللامشروط من قبل

---

(١) دومينيك جنكو: قوّة العقلي.
Dominique Janicaud: La puissance du rationnel. Ed. Gallimard - Préface.

أحفاد أبي جهل وأبي لهب ومسيلمة الكذّاب ومبايعة أمثال الملك «أوبو» (Ubu)[١]... ولقد سبق لهيدغير أن أسند إسما في غاية البلاغة لهذا المشروع الكلّياني الكوني المتزامن مع انبعاث الكينونة في هيئة «ماهية التقنية»: ألا وهو إسم «الغشتل» (Gestell) ونقترح «الحاقة» تعريبا له، بمعاني: الإحاقة الكاملة (تأريضا وتربيضا وترويضا للكائن في كينونته)، وكذلك إحالة إلى صعيد «حقيقة» الكينونة، بالإضافة إلى فائض قيمة المدلول القرآني. وهي من قبل هيدغير إشارة إلى المشروع الميتافيزيقي الإستفزازي الإستنفادي الإبتزازي للطبيعة (Arraisonnement) كتتويج لكلية تاريخ الفلسفة في تماهيه مع تاريخ الميتافيزيقا الغربية، استشراء لبنيتها الأنطو - تيو - لوجية[٢]. فمالتعليل الممكن لهذا الأمر «الحاقي» يا ترى؟

فرضية العمل التي تنطلق منها هذه الإعتبارات العامة جدّا والمقتضبة ضرورة هي أن أسلوب الكوننة المعنيّ إنمّا هو وليد وسليل تراكم تاريخي طويل وتناسخ هرمينوطيقي خطير لصيغ عديدة ومختلفة إلى حدّ ما في معاشرة الوجود نظريا وممارسيا ووجدانيا، بدء بالنشأة الإغريقية للمعقولية الغربية وصولا إلى منزلة ما بعد الحداثة التي ينظّرلها البعض اليوم، تماسفا نقديا اختلافيا مزعوما مع لون العقلانية الذي أنجب مثل هذه الكونية تحديدا. وللإفلاح النسبي الممكن في حذق فقه توالد الكونية عن ذلك التراكم وهذا التناسخ، نقترح توخّي مقاربة مخصوصة،

---

(١) نسبة إلى قصّة الفرد جاري: الملك أوبو.

(٢) هيذغير: الهوية والاختلاف. في مسائل ١.
M. Heidegger: Questions I. Ed. Gallimard. 1968, pp. 277-310.

نسمّيها اختباريا «القيافة التأويلية» أو «النسبياء التأويلية» (الجينيالوجيا الهرمينوطيقية) تمييزا لها عن الممارسة التأويلية لأمثال شلايرماخر ونيتشه وهيدغير وغادامير وبلومنبرغ وفوكو ودولوز وريكور[1] الخ... وفي هذا الصدد، يتعيّن فهم التأويل في كامل الحقل الدلالي لإشتقاقه العربي، وبالأخصّ استثمار دلالة الصعود إلى **الأوّل** الأصلي المنبعي الفجري للشيء المؤوّل ودلالة النزول إلى **المآل** الذي آل إليه هذا الأوّل عبر التراكم والتناسخ التاريخاويين (Historiaux) (أي في علاقة بتاريخ الكينونة، لا بالتاريخ الحدثي بالضرورة) لنفس الشيء، بحيث ينشدّ المآل إلى المأتى الأوّلي عند كلّ قراءة متروّية لأهمّ أحقاب تاريخ صيغ إنوهاب الوجود للفكر تمنّعيا **وانكشاف** الكينونة للروع **إنكسافيا**، وذلك استهدافا للمعنى الأخصب لما يمكن أن تكون عليه العلاقة «الصّحّيّة» بينهما، واستلهاما لما نسمّيه بالارتياع الحرائي (نسبة إلى غار حراء) نتيجة لفعل الأمر بـ«القراءة» كفعل تدشيني لمشروع «الإعراب الإنسلامي للوجود» الذي هو مشروع الأمّة العربية الإسلامية غير المنجز بل غير المفكّر فيه أصلا في ملّتي واعتقادي... ولعّل الفرصة تسنح لنا لمحاولة تبيان كيف أن مشروع أو «ممكن» الإعراب الإنسلامي للوجود كجود مطلق بما لا نهاية له من الممكنات أي جود مطلق بالممكينونة إنمّا هومن أوكد مقتضيات تاريخ الكينونة ذاتها استنقاذا لحقيقتها من مآلها «العدمي المعدم» المعاصر، وليس مجرّد مشروع أنطروبولوجي

(١) مثلا ريكور في كتاب: صراع التأويلات.
P. Ricœur: Le conflit des interprétations. Ed., Seuil - 1969, pp. 7-28.

مخصوص بقومية ما أو بأمّة عقائدية ما، مثلما يمكن أن يتبادر إلى الذهن لأوّل وهلة، جرّاء سوء تأويل التجانس الصوتي الفونولوجي...

وبادئ ذي بدء، يحسن بنا أن نذّكر بأن الطرح الغربي لإشكال «الكونية» واقعا أو ممكناً منشودا، لا يمكن أن يكون له أدنى دلالة خارج «العائلة المفاهيمية» الأشسع التي أنجبته وتعهّدته وحدّدت شروط إمكان «تمعّنه» (حصوله على المعنى)، ألا وهي العائلة التي يمكن أن يترجم عنها أبلغ الترجمة المتّصل (Continuum): فلسفة الذاتية - الحداثة - العقلانية - الإنسانوية (L'humanisme) - فلسفة «حقوق الإنسان» - الموضوعية العلمية والعلمنة كبردغم للعقلنة الأنجع والأنفذ - البين ذواتية (L'Intersubjectivité) - الديمقراطية السياسية - الليبيرالية الإقتصادية - «حاكمية» الفضاء العام - التجانس الاجتماعي - انتصار قيم «الأفضل» (Le meilleur, le mieux) على قيم «الخير» (Le bien)... باعتبار أنّ المتصل هو المؤسس الحقيقي لشرعية الإحتكار الغربي للحديث والتصّرف عالميا باسم «الكونية» وذلك إلى حدّ السعي جديّا إلى «انهاء التاريخ» الإنسي بمقتضى ذلك على أساس أن الأنظمة التي تجسّد أكمل تجسيد فحوى هذا المتّصل إنمّا هي، وبالضرورة المنطقية والتاريخية معا، المؤهّلة وحدها لتحقيق «النموذجية الكونية» في ذاتها ولغيرها، علما بأنّ هذا الغير لن يكون في هذا السياق منافسا كفاء لتلك الأنظمة (وهي الأوربية الغربية، والأمريكية الشمالية وأنظمة نمور آسيا: اليابان وكوريا الجنوبية...) من حيثما أنه لن يمثّل سوى توجّهات «محليّة» وفي أحسن الأحوال «جهوية» أو «إقليمية» تجرّ وراءها أعباء «خصوصياتها» الكثيرة وأثقال «تراثها» المفرط في التحيّز الزمكاني والذي قامت «الحداثة» تحديدا على أنقاض أشباهه ونظائره في أوربّا القروسطية، نسفا

لقيمه «المراتبية» (hiérarchiques) التمايزية ضيّقة الأفق... وهو موقف يشكّل إحدى أخطر نتائج أطروحة فرنسيس فوكوياما حول «نهاية التاريخ» وأطروحة هنتنغتون حول «صراع الحضارات» على سبيل المثال[1].

ولعّل أبرز من دافع من المعاصرين باستماتة ملفتة للإنتباه عن الطابع اللزومي الالزامي لإنتماء «الكونية» إلى عائلة المتصل «المقدّسة» هم أمثال كارل بوبر وهابرماص وجاك بوفراس ولوك فرّي وألان رينو وريتشارد رورتي وإلى حدّ ما وبمعنى ما، ليفيناص وريكور... وذلك ضدّ خصومها الألدّاء والمعلنين، ورثة «قهقهة» ديمقريط و«تزييف العملة» الديوجاني، و«مطرقة» نيتشه... ممّن يسمّون بفلاسفة ومفكّري «الإختلاف» من أمثال فوكو ودرّيدا وليوطار وبول فايرند ودجاني فتيمو الخ... والذين يعتبرون أن مفهوم «الكونية» إنمّا هو من مواليد منظومة «خطابات الشرعنة الكبرى» (Les grands discours de Légitimation) والأنساق «السردية» المرجعية، تلك التي تولّى مشروع التأسيس الميتافيزيقي والتسبيب الأنطو - تيو - لوجي والتعليل العقلاني إنتاجها بغرض جعل الإقامة الطوعيّة أو الجبرية داخل «أويكومينية» الحداثة قابلة لأنّ تطاق وفي متناول الطاقة الإنسية على التحمل. وهي هي المنظومة بعينها التي أعلن هؤلاء الفلاسفة والمفكّرين، كلّ بطريقته الخاصة ولحساب منظوره الإختلافي الخاص، عن ضرورة إدراجها ضمن

---

(١) صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي. نقله إلى العربية مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، دار الجماهير، للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٧٧.

السجل «النيكرولوجي» للوفيات الذي كنّا قرأنا فيه من قبل وبشيء غير قليل من الالتذاذ الصادو - مازوشي، خبر «موت الله» وموت «الإنسان» و«المعنى» و«الذاتية» و«الوعي» و«الطبيعة» بوصفها «فوزيس» ذاتها... إلى آخر ما ما تنفكّ تفرزه موسوعة الدراية المعاصرة من «معارف» ذات كنه جنائزي مأتمي أطلالي خرابي «شبحي» (Hantologique) بتعبير درّيدا في كتاب «Spectres de Marx») من شأنها أن تؤجّل إلى يوم «دينونة» سماوية أو أرضية، ميلاد «علم مرح» أو «معرفة جذلانة» تجسر على «مباشرة التباشر بالخير بين البشر» ولا تخشى معاودة تربية الإقتدار على «الإندهاش الطفولي» الدائم من أعجوبة الأعاجيب هذه: أن يكون ثمّة، «الثمّة» أن يكون هناك «الهناك» وما من معرفة بأيّ «سبب» يمكن أن تبطل مثل هذا «العجب» في منطلق كلّ شيء، وفي «أثناء» كلّ شيء وفي «منتهى» كلّ شيء، في تقديرها...

وفعلاً، يمكن أن نسّلم جدلا بأن التبلور الحديث لمفهوم «الكونية» في تعالقه بالعائلة المفاهيمية للمتصل المذكور، قد بدأ نموذجيا باستحداث «حركة نقلة» أساسية وحاسمة ومنعرجية على صعيد أسلوب وتوّجه ممارسة «فعل التعقل»، بأن وقع «تأريض» نموذج التعقل الأمثل الذي كان يحتكره «العقل الفعّال» المفارق والنوعي واللاشخصي (لدى المشّائيين أساسا) بالنظر إلى تمتّعه بـ«الفعلية المحضة» الخالصة من كلّ عوامل «الوجود بالقوّة» المادية، ممّا يرشّحه إلى أن يكون وحده «واهب الصور» المعقولة للعقول المنفعلة بواسطة «العقل المستفاد» (إذ أنّ «علويته» المفارقة تطرح إشكال «إمكان الإتصال» به، وهو الإشكال الأساسي لدى أكثر فلاسفة الإسلام من مثل الفارابي وابن سينا وابن

رشد وابن باجة...)[1]، «تأريض» هذا النموذج ليستحيل إلى «فعالية» فردية «مذوّتة» وإلى ممارسة «عينية» (لا كفرض «كفاية» مثلما كان الشأن قديما) هي من «حقّ» لا بل من «واجب» كلّ أفراد البشر دونما أدنى استثناء. ويمكن القول بأن قرار «تذويت» المعقولية الفاعلة من أجل جعلها «فاعلة» في الوجود المتحيّز حقّا إنما يرجع أساسا إلى ديكارت عندما ابتدع المضمون الجديد للكونية بأن أسّس فلسفيا لصنفي «الإشتراكية» بين البشر وهما: صنف اشتراكهم في «المعقولية» بوصفها تشكّل «فرقهم النوعي» إذ لا يمكن لأفراد النوع الواحد أن يختلفوا فيما بينهم «جوهريا» بما به يتميّزون نوعيا عن باقي أنواع الجنس الواحد، وصنف «المعقولية» هذا يمكن اعتباره بمثابة «الموجود بالقوّة»[2]، أمّا الصنف الثاني من «الإشتراكية» العقلية فهو المتمثل في «القدرة على حسن استخدام العقل» عن طريق «منهجة» فعل التعقل استثمارا قصويا لهذا الفعل بشدّه إلى شرط إمكانه الحقيقي ألا وهو «الذات» المعّرفة والمنهمّة بمصير ذاتها أي «الذات العاقلة» وبذلك ينتقل ديكارت من «ماهوية» نظرية العقل القديمة إلى «وجودية» الأنا أفكّر إنتقالا حرّر المعرفة والوجود معا من «نكريّه» العقل الهيولاني الذي للطبيعة والعقل الفعّال المافوق طبيعي وكلاهما كان «مفارقا» لمعقولية الأفراد المتعيّنين التي كانت تتغذى من حقائق ابستيمولوجية وأنطولوجية لا دور لها البتّة

---

(١) مثلا ابن باجه: تدبير المتوحّد -الباب الثالث، ص ص ٥٥ - ٧٣ - طبع دار الفكر الإسلامي، ١٩٧٨.

(٢) ديكارت: مقالة المنهج.

R. Descartes: Discours de la Méthode. Ed. Garmin - 1966. P.33.

في انتاجها، وإنّما كانت تتقبّلها تقبّلا سلبيا على أنها حقائق ضرورية وكليّة وأزلية أبدية، وجدت قبلها وستبقى بعدها[1]. وهكذا فإن اكتشاف ديكارت للكوجيتو إنما هو في الحقيقة اكتشاف للفعالية المحايثة للفكر الإنسي الملازمة جوهريا للذاتية كوعي للذات بذاتها وبأهليتها وحدها لأنّ تؤسس ذاتها بذاتها دونما حاجة إلى التوّكء، في ذلك، على عوامل خارجية طبيعية أو ما بعدّ طبيعية، على الأقل فيما يتعلق بالتشكّل الإبستيمولوجي لـ«نظام الحجج» (L'ordre des raisons) الديكارتي (الكوجيتو أولا ثم وجود الله ثم العالم ماهية ووجودا، علما بأنّ التشكّل «الأنطولوجي» لهذا النظام سيغيّر ترتيب الحقائق بأن يمنح الأولية التأسيسية للإلاه بداية من «التأمل الثالث» من «التأملات الميتافيزيقية في الفلسفة الأولى»). وهكذا فإنّ المضمون الجديد للكونية سيكون الكوجيتو هو الرحم المولّد له باعتباره يستمدّ وعيه بوجوده المستقل جوهريا (واستشراء الشكّ المنهجي إلى حدود الإسفحال الأقصى على مستوى فرضية «الشيطان الماكر» في «التأمّل الثاني»، أبلغ دليل على شرعية هذا الإستقلال) من فعل حدسه بذاته كحضورمطلق ممتلئ بذاته وكتطابق مطلق مع ذاته للذات المفكّرة، هو خلو من كلّ كثافة أنطولوجية يتقوّم بها ذاتيا ويحافظ على «سرّيته» (Son mystère) الميتافيزيقية بناء عليه، سيلخّص تحليل «قطعة شمع العسل» نموذجيا عالمية «العالم» و«طبيعيّة» الطبيعة في بضعة «ثوابت ومتغيّرات» هي «ميكانيكية» في كنهها (مثل الإمتداد وحركة النقلة والشكل الخ...) هو ذا

(١) مثلا، محمد المصباحي: تحو}لات في تاريخ الوجود والعقل. دار الغرب الإسلامي ١٩٩٥.

مبدأ نشأة «خرافة العالم» (La fable du monde)[1]، وهو هو مبدأ التأسيس الفلسفي للرؤية «الميكانيكية» الشاملة للعالم من قبل ديكارت بعد أن كان «غاليلي» قد أسّسها علميا. وهو ما عاصر تماماً ميلاد المثل الأعلى للمعقولية الحديثة (دقة ونجاعة ومردودية معرفية وعملية) في صيغة معقولية «الفيزياء الرياضية». إنّ المبدأ المطلق لكلّ هذه التأسيسات المنعطفية إنما هو العثور على «نقطة إرتكاز مرفع أرشيماد» (والمجاز استخدمه فعلا ديكارت، في أوائل التأمل الثاني) التي بها يتأسّس إمكان قلب العالم «رأسا على عقب، والتي يمثلها تحديدا اكتشاف محورية الذات معرفيا ووجوديا وممارسيا: إنها الذات وقد إفتكت افتكاكا بداهة وجودها من رؤيتها الآنية المباشرة والكليّة لما هي به هي حقّا، وذلك في استقلال مطلق عن العالم بأسره وليكن هذا العالم رهينة طيّعة بين يدي «إبليسية» مطلقة القدرة على الخداع والإيقاع في الخديعة. وبالتالي، فإنّ «خداعية الوجود» التي انطلق منها بعض السفسطائيين (غورجياس مثلاً) قتلا لكلّ ثقة في الوجود تؤهله لأن يكون مرتكزا أنطولوجيا مرجعيا، وحكما فيصلا بين مختلف الأقوال فيما يخصّه، هذه الخداعية» الإفتراضية إذن لا مفعول لها البتّة في جدارة الذات بالإضطلاع بمهمّة تحويل الحقيقة من صعيد كونها نتيجة مطابقة أحكام العقل لشيئية الأشياء كما هو حدّها تقليديا إلى صعيد كونها **سيرورة تيقن الذات** من «وثاقتها في الوجود» بلغة الفارابي، ومن كونها بحكم ذلك، **المصدر الأوحد** لكلّ يقين ممكن **والموزع الأوحد** كذلك لليقينية على

(١) ديكارت: التأمّلات الميتافيزيقية في الفلسفة الأولى.
R. Descartes: Méditions métaphysiques 2ème Méd. Ø 12-18. Ed. PUF, 1970.

كلّ أواخر الذات. بذلك تستحيل الذات إلى حقيقة أساسية «مؤسسة لكلية الحقائق الأخرى التي تكون قد مرّت على محكّ» البداهة العقلية أي محكّ «الوضوح والتميّز» والوعي المطلق باستحالة الشكّ فيها. ويطال هذا التمشي حتّى «الحقائق الخالدة» التي كان التقليد الفلسفي واللاهوتي يماهي بينها وبين «الفهم الإلاهي» والتي حوّلتها «نظرية الخلق الإلاهي الحرّ للحقائق السرمدية» الديكارتية إلى مجرّد «مخلوقات» يمكن إذن للعقل الإنسي أو «للنور الطبيعي» أن يعرفها بيقين مطلق دون حاجة إلى معرفة بالله هي مستحيلة إنسيا لأنها تقتضي من الإنسان أن يكون «أكثر من إنسان»: كلّ هذا إنمّا يستتبع تحويل «قبلة» المعرفة من مسار استهدافها لذاتها و«تحصيل السعادة» تأمليا بها، كما لدى القدامى إلى وجهة السيطرة على الطبيعة وامتلاكها وفرض السيادة الإنسية عليها (غائية أواخر «مقالة المنهج») ممّا يستلزم مباشرة تحديدها بالخصائص الكميّة القيسية التي تجعلها تنصاع إلى خدمة هذه الغائية، أي أساسا مباشرة «ترييض» (Mathématisation) العالم و«مكننته» (Mécanisation) بغرض «ترويضه» وقطف ثمار «الشجرة» الفلسفية منه[١] في آخر التحليل وفي آخر كلّ تحليل...

هذا الطراز في نشأة «الوعي بالذات» وببعض «صفاتها الجوهرية»، هو نفسه كان أحد أهمّ روافد نشأة «الحداثة» من حيثما هي، ماهويّا، وعي مخصوص بـ«زمنية» مخصوصة - وعي «إنفصالي» أو «أنقطاعي» و«تمزّقي» بزمان «كفّ عن أن يكون» باردا بتعبير «ليفي شتروس»، ورتيبا

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة.

R. Descartes: Les principes de la Philosophie - Ed.

عطاليا، شأن «كرونولوجيا» القدامى، وتحوّل إلى «زمان تاريخي» فاعل في الوعي ومفعول به من قبله. فأضحى عبارة عن «سيرورة تزمّن» (Processus de temporalisation) فردي وجماعي ذات مضمون فعلي يتمثل في السعي، في مقام أوّل، إلى السيطرة على «صور» و«مواد» ما يمكن تسميته بـ«فعل الحدوث» في الزمان التاريخي. وهو ما يستدعي تحقيق المماهاة بين «مشروع التأنسن» و«فعل الحدوث» هذا عينه، وسيكون ذلك في صيغة نشأة «الوعي التاريخي» المشدود إلى مختلف سياقات «البركسيس الكلّي» المموقع والمؤرخ «بدلالة ماركسية». الحداثة، بهذه المثابة، لا يمكن أن تحوز معناها الحقيقي إلاّ على أساس مسبق من «الأشكلة» (Problématisation) الفلسفية للذاتية وللوعي بالذات وللزمنية وللتاريخ معا.

وقد يكون المنطلق في ذلك هو تمخّض آخر مطاف النهضة الأوربيّة على ولادة انشغال بلغ إلى حدّ الإبتلاء والإمتحان بالحدثي الراهن وجعل «ما يحدث» فعلا هنا والآن «رهان» النظر والعمل والحساسية، يتعلّق به مصير الإنسية وعليه يتوّقف أمر حيازة وجودها للمعنى. وكان ذلك بعد التدّبر الطويل في إرث الإهتمام الأبيقوري باللحظة المعاشة هنا والآن، بالحاضر في حضوره الممتلئ المتقوّم بذاته ضدّا لكلّ أصناف الغياب والمفارقة والتعالي حتّى يتسنّى الحساب الدقيق والحكيم للذّات ضمن خلفية أخلاقية تبحث عن السعادة الوحيدة الممكنة إنسيا. ومن روافد هذا التوّجه المستجد، تحذير ديكارت الشهير من خطورة الإهتمام التبحّري بكتب وثقافة الأقدمين على حساب إدراك «الما يحدث» فعلا لحظة حدوثه(١)، وإرتهان اكتشاف الكوجيتو نفسه بأنطولوجيا اللحظة

(١) ديكارت: مقالة المنهج. ن.م. ص ص ٣٦ - ٣٧ الجزء الأوّل.

كحدس عقلي بالآني يتأسّس الوعي بالوجود عليه، الأمر الذي استتبع منطقيا عداء ديكارت للتاريخ في كافة مجالاته استنادا إلى آلية «مسح الطاولة» أو «إفراغ السلّة» في ما يتعلّق بكلّ أشكال ومضامين الزمنية التقليدية، وهو ما ساهم مفارقيا في بلورة مفهوم «التاريخية» L'historicité الحديثة تحديدا. كذا شأن انشغال كانط بتفاصيل أخبار الثورة الفرنسية إلى حدّ تغيير نظام حياته اليومية التي كانت نموذجا في الإنتظام ورتابة الإيقاع، وذلك وعيا منه بضرورة التفكير في الراهن الرّهاني لما يحوزه من جدارة وجودية ومعرفية وعملية. نفس الإحتفاء الإنهمامي بالحاضر الحدثي نجده عند فيشته خصوصاً في خطبه الموّجهة إلى الشعب الألماني لحظة مقاومته للغزو النابوليوني، وهو ما يستشف أيضاً من اعتقاد هيجل في أن قراءة الصحف اليومية إنما هي بمثابة الصلاة اليومية بما أنّ «الحدث اليومي» الحاضر يمكن أن يكون مضمارا حقيقيا لتجسّد «روح العالم» (نابوليون على حصانه في يينا).

فلسفة الحداثة إذن تقوم على تجربة التصّدع داخل الزمن تولّد عنها وعي بالقطيعة وباللاّتجانس ضمن المجرى الزمني وبعدم التكافؤ بين أبعاد الزمن لصالح بعد الحاضر مشدودا إلى أفق المستقبل، وبذلك ينشأ ديدن الحداثة القار ألا وهو الإستماتة في الإيمان بالتقدم الحتمي، الناتج بالضرورة عن تكوين مفهوم «الخطية التاريخية» المعاصر له، وبالتالي يتوّفر شرط إمكان القول بوجود «اتجاه للتاريخ» العام للبشر وبوجود «معنى» للتاريخ على ضوئه يقيّم جمّاع أعمال وأيّام البشر على اختلاف جغرافياتهم وانتماآتهم الثقافية الحضارية بحيث يثّمن عاليا ما كان منها متلائما مع «اتجاه التاريخ»، وينبذ ما يتعارض معه، وذلك بحكم انتقال الوصف بـ«الذهبية» من العصور الماضية إلى أزمنة المستقبل، قلبا للترتيب الهزيودي الأفلاطوني التقليدي في هذا الشأن.

الوعي بالقيمة المحايثة للحدثي حينئذ يرقى بالراهنية إلى مستوى الرّهان (L'enjeu)، وذلك بشدّها إلى ذاتية مبدعة استحداثية. وهو ما يعني أنه بالإمكان، بفضل حزم وتحفّز الذاتية تحديدا، أن لا يكون الحدثي تكراريا اجتراريا يُعيد انتاج ذاته باستمرار إلى حدّ القرف من رتابة الوجود بعامة، تكريسا لعقيدة العود الأبدي لنفس الشيء، أو لتلك القائلة بأنّ التاريخ يعيد نفسه، وأنّ لا جديد تحت الشمس، جرّاء دائرية الزمن المشاكل للثعبان الذي يأكل ذيله، بالإمكان إذن أن يكون الحدثي إبداعيا ومفعما بالجديد المأمول عن طريق التماهي بين الذات والزمن تماه من شأنه أن يجعل حدوث الحدثي استحداثيا، ممّا يستدعي إحداث حديث مغاير ضرورة في شأن معنى ما يحدث. فالحداثة عندئذ هي اجتراح حديث محايث للأسلوب المخصوص الذي يحدث به ما يحدث، لذلك فإنه لا مناص من أن يرافق صنيعها هذا هشاشة مطلقة (تفطن إليها بودلير بكيفية عبقرية، لارتهان هذا الصنيع بقدرة الذاتية المذكورة على الإستحداث المتماهي مع فعل حدوث الحدثي، الذي لم يعد يحدث ضمن اللامبالاة الكونية لمجرى الزمن أو لصروف الدهر كما يقال، وإنّما هو يحدث لأنّ هناك ذاتية معنية مصيريا وفي مقام أوّل بأينية ومتائية ولماذية وبماذية وعمّاذية وماذية وهليّة... ما يحدث.

استنادا إلى ما سبق وأن أسميناه بالهرمينوطيقا الجينيالوجية أوالجنيالوجيا الهرمينوطيقية (النسبياء التأويلية) مطبقة على تضاريس وبؤر سياقنا. نرى وجوب تحويل قبلة التروّي والتّدبر إلى وجهة ظلت منسية شبه كليّا من قبل جلّ أطراف لعبة العشّاق هذه، وكلّ أطراف «الصراع بالعصيّ» على رمال متحركة ألا وهي وجهة محاولة التعرّف على نوعية الأرضية التي ترتكز عليها «عولمة» و«كوننة» هذه الأيام، وتسميتها

بأسمائها الأكثر ملاءمة، من منظورنا طبعاً، **لماهية تجلّيها** بتعبير ميشال هنري. وفعلا فإنّ هذه الأرضية تتمظهر لنا على صعيدين اثنين: صعيد **سطحي** هو **الأركيولوجي** والآخر **عميق** وهو **الجيولوجي**. أمّا الصعيد السطحي الأركيولوجي فهو ذلك الذي ينتصب فوقه ثالوث محوري هو الحاكم بأمره مطلقيا اليوم وهو ثالوث المتصّل: **سلطة - معرفة - كسب** حيازي كمجال للإستثمار النسقي الأقصى للمعقولية الحديثة والمعاصرة بكلّ صور تجسّدها، بوصف هذه المعقولية ثلاثية التجّلي وتحديدا على شاكلة هذا المتّصل. والأسم **الجينيالوجي الهرمينوطيقي** الذي نقترحه لهذا المتصل هو التالي: **فرعونية** كناية عن الطاغُوت التسلّطي السياسي، **وهامانية** كناية عن العلموت المعرفي التقني المُعَسْكَر، **وقارونية** كناية عن **دكتاتورية الكسبوت** التي ما انفكت تفرزها الديانة الوحيدة المعترف بها من قبل مشروع «العولمة»، ألا وهي ديانة **العجل الذهبي** في شكل هيمنة **ليفياتُون الرَسْمَلَة**. سيادة هذا الثالوث على أخضر ويابس الأرض برّمتها صارت ممكنة بفعل التذويب الكلّي لكليّة الكينونة في الكسب الحيازي نسخا تاما للوجود في المال ومشتقاته حتى أنسى الناسخ كليّا المنسوخ فتمّ «التسعير» (بكلّ معاني التسعير: تحديد السعر وإنشاء «سعير» جهنّمي) الشامل للوجود والموجودات بحيث لم يعد هناك من معنى أو حقيقة للوجود خارج إمكانيات ترجمته إلى محاصيل ومكتسبات وبرامج لمّ وضمّ وقضم وهضم وجمع ومنع و«دولرة» لكلّ صيغ ظهور ما يظهر وحدوث ما يحدث وتحيّز ما يتحيّز فيتحوّل الوجود في العالم إلى «كهف علي بابا والأربعين سارقا» كناية عن واقع احتكار الوجود بما هو مال من قبل حفنة من الشركات المتعدّدة الجنسيات. وبذلك تمَحي كلّ آخرية يمكن أن تستعصي جوهريا على إرادة اختزالها

في كسب ما يمكن احتسابه وتقديره قيسا. من هنا التلازم المطلق بين الكسبوت والحسبوت وتبادل التأثير فيما بينهما إذ أنّ الكسبوت محكوم عليه بأن يكون «أسرع الحاسبين» ضمانا للإستمرار والنموّ اللاّمحدود على حساب كلّ ما عداه. لذلك عليه أن يحسب كلّ كبيرة وصغيرة في الوجود، وهو ما يفسّر الحاجة الحياتية لأسرع الحواسيب وأنجعها وأفلحها في إمداد بنوك المعطيات والمعلومات بكلّ ما يسمن الكسب ويغنيه من جوعه الما قبل تاريخي.

لهذا التناسخ الأنطولوجي المنعرجي التاريخاوي (historial) بلغة هايدغير، نتائجه المحدّدة عمقيا وشموليا بالطبع، ومن بين أهمّها، تبنّى ستراتيجيا «فتح اللعب» الإقتصادي التجاري الإعلامي على نطاق كوكبي، تسويقا عالميا لخيار «تسعير الوجود» وتسويط ظهور كلّ أفراد البشرية كيما يركعوا ويسجدوا، بعدد ثواني أيامهم ولياليهم لإلاه ديانة العجل الذهبي المذكورة، ألا وهو الرسملوت الكسبوتي الحسبوتي: ذاك هو الشكل والمضمون الحقيقيين لما يسّمى بالعولمة الراهنية، ثمّ إحديدام الوعي بالضرورة المطلقة لحماية الكسب الحيازي السطوي الخطفي النهبي وضمان تضخّمه السرطاني اللامحدود ضدّا لكلّ مشروع «إحقاق للحق» أو «دفاع حقيقي عن حقوق حقيقية» في هذا الشأن. ولا تكون هذه الحماية ممكنة، وبالنظر إلى الأصل النذلوتي لتراكمات الكسبوت (ولنا أمثل نموذج لذلك في كيفية التراكم المافيوي للثروة في روسيا الإتحادية راهنيا)، إلاّ بالإفلاح في إنشاء **رهبوت تقنوتي** أمني عسكري، بامكانه، في كلّ لحظة، التدّخل السريع كلما تعرّض الكسبوت إلى مجرّد إمكان «الخطر ما - وبإنماء لا محدود **لرغبوت** شبقي أهوائي غرائزي بهيمي استهلاكي دائم اللهاث وراء إمكان إشباع

مستحيل حتّى عندما يكون موضوع الإستهلاك هو الوجود ذاته والكون ذاته (أنطوفاجيا أو كوسموفاجيا)، وذلك حتّى يكون بمستطاعه استيعاب مختلف صور ومواد «السوقية المعمّمة» (بكلّ المعاني) كأسلوب حياة معموري. ولتبرير وتدعيم وتزكية وتزيين هذا الخيار الأنطولوجي في تمثّل النّاس ومخيالهم وجعل رغبوتهم مشدودا مصيريا إليه بحيث يقول على الدوام: هل من مزيد؟ منه كسقر، هناك حاجة ملّحة للاستنجاد المستديم **بالجهلوت** الاختصاصي المتغذّي من فتات معرفة متشضيّة، **والكذبوت** الإعلامي السمعي - البصري المصنوع من **سملجة** (Sémiologisation) السماجة وملىء كليّة المكان وكليّة الزمان البشريين بطوافين وهيمالايات الصور المولودة ميّتة والمقصية اقصاء لكلّ تفكير نقدي أو تماسف تأمّلي تغيّري تغييري، وذلك صيانة **لكونية جوار المستوى الصفر في التأنسن** التي لا استثمار ممكن لذلك الإختيار الأنطولوجي في الحياة بدونها.

ومصداقا لتحويل ميشال سار للحكمة الرواقية القديمة القاضية بأن لا يريد الإنسان إلا ما يقدر عليه فعلا لا وهما، إلى الصيغة المعاصرة الحدّية (Limite) الآتية: لم يعد في مقدور الإنسان اليوم أن لا يكون في مقدوره وفي متناوله كلّ شيء. لم يعد في مقدوره أن لا يكون «على كلّ شيء قدير» بفضل النجاعة القصوى التي أظهرها ثالوث الفرعونية - الهامانية - القارونية في استثماره الأنفذ لترسانة المتّصل: رهبوت - رغبوت - تقنوت - جهلوت - كذبوت - نذلوت... إشرئبابا للأنسنة الكليّة لنموذج النجاعة الإلاهية المطلقة ألا وهو أمر الكينونة: كن (فيكون). بنسخ هذه **الكنّية العروجية** إلى **كنّية أفقية** يتوّلى إنجازها تحديدا العلموت التقنوتي بالتقريب الأقصى للمسافة الفاصلة بين الأمر

الإنسي بالكينونة المنسوخة كسبا فعّالا من جهة وفعل الكينونة، من جهة أخرى، استحداثا للمبرمج ايجاده وفقا لحسابات الربح والخسارة لديانة العجل الذهبي، كهنة وعبدة، علما بأنّ مدفع التطور التكنولوجي إنما هو عن وعي أو غير وعي، **التحييث الكلّي للكنّية اللاهوتية**، وذلك في صيغة البحث عن أدق وأرق وأرهف المواد لحمل أنجع الطاقات. ومرورا إلى الحدّ الأقصى للمنطق الداخلي من هذه السيرورة، الوصول إلى طور تحقق فيه أقصى المردودية بشبه عدم من الوسائل أو باللاّمرئي أصلا من الوسائل، أي طور «القاب قوسين أوأدنى» من **الفعالية المحضة للكنّية**، لكن مطبقة على أبعد الأصعدة عن الغائية الإلاهية فيما يتعلق **بالإستخلاف الإنسي**، وهو إدراك «الماوراء عرشية» تساميا عروجيا وانفتاحا على مطلق الجود كرحم للوجود والعدم معا، كما سنرى بعد حين.

وبما أنه ثمّة اليوم على الأرض ما يربو على الست مليارات من «الكوجيتوات» كلّهم مطالبون بتطبيق التعريف السبينوزى لماهية الإنسان على انها رغبة وممارسة كونهم «رغبة في رغبة الآخر» كما خصّص هيجل وكوجاف ولاكان مثالا، رغبة نفييّة لن يشبعها سوى الاستيعاب الكلّي لكلّ اختلاف وآخرية في الهويّة بحيث تصبح هذه هي المطلق ذاته بما هو **هويّة الهويّة والاختلاف** معا، **ودائرة الدوائر** كلّها، وبالنظر إلى كون هذه الرغبة كما تفطّن إلى ذلك رونيه جيرار، إنما هي في جوهرها، **ميميطيقية، محاكاتية قردية**، وأنها عند استفحال التعالق الميميطيقي تنفجر عنفا رهيبا لا يكبح جماحه إلى حين سوى تعيين «أكباش فداء» من بين المختلفين الأغيار بالنسبة إلى القطعان القردية. وبما أنّ كلّ واحد من أولائك «الكوجيتوات» المسلّحين بمثل تلك

الرغبة، وعلى حدّة، سيعمل باستماتة على أن يكون **السيّد الأوحد** على الطبيعة و**المالك الأوحد** لها، كما وعد ديكارت الإنسانية به، وتطبيقا حرفيا لتعاليم ديانة العجل الذهبي، وإرضاء لإلاهها الواحد القهّار **الرسمالوت**، وبما أنّ كليّة الكيانة قد تحوّلت اليوم إلى مستودع ومصنع **للقيم التبادلية** الفاقدة كليّا لأية **مرجعية استعمالية في** مستوى العلاقة **بشيئية الأشياء وموجودية الموجودات**، ولا مقوّم داخلي لقيمتها سوى **قوّة قيّومية** من يقومون على عولمتها وتسويقها بين الناس من ادنى الأرض إلى أقصاها، تحت أسماء من صنف «تحرير التجارة العالمية» ورفع الحدود عن تنقل البضائع والبشر الخ... بناء على كلّ هذا وغيره كثير... يمكن القول بأن حلم كلّ «الإنسانويات» (Les humanismes) **البروميتية الفاوستية** بتحقيق **الإكتفاء الذاتي الأنطولوجي للإنسان** قد توّفرت كلّ شروط إمكان تحقّقه، إن لم يستعجل القيّمون على هذا المشروع وهم اليوم عبدة العجل الذهبي، قيام قيامة تفسد على الجميع الأمر كلّه. وأنّ بناء الطوطولوجيا العملاقة للإنسية أين لن يوجد في الوجود سوى **الوجه لوجه الباتولوجي** الإنتحاري الإجرامي بين الإنسان والإنسان قد أضحى ممكناً وأن تتويج «صراع الحضارات» الهنتنغتوني **بإنهاء التاريخ** فوكوياموياً وذلك بضمان الهيمنة المطلقة والنهائية للثالوث **فرعونية - هامانية - قارونية** قد أصبح واردا جدّا، بالخصوص إذا بلغت سخرية التاريخ من البشر إلى حدّ توّفر ما يكفي من حماس معموري لإنجاح مشروع **الأمركة الشاملة للزمكانية الإنسية** بوصفها تجسّد نموذج التديّن اللامشروط بمقتضى تعاليم **ليفياتون الرسملة** إلاه ديانة العجل الذهبي.

هذا على صعيد السطح الأركيولوجي، أما على صعيد العمق

الجيولوجي، فإنّ الجينيالوجيا التأويلية تنطلق من ملاحظة وجود **تلّوث انطولوجي قصوي الخطورة** في أصل ومنبع الأسلوب الحديث والمعاصر في معاشرة الوجود والموجودات بكلّ أبعاد الإنسان النظرية والعملية والوجدانية، تلّوث أنطولوجي هو شرط إمكان كلّ أشكال التلّوث الأخرى على الإطلاق، لكونه هو المنتج لكلّ اشكال ومضامين صعيد السطح الآركيولوجي السالفة - أمّا مبدأ هذا التلّوث، من منظورنا، فهو يوجد في الصيغة الأخطبُوطية التي ما انفكّ يتمظهر بها اليوم التماهي الكلّي بين كلّ من الممكن الإغريقي والممكن العبري والممكن الأنجلو - سكسوني. هذه الصيغة تتمثل عندنا في الإستتباب الإقصائي لكلّ ماعداه للرؤية **الضروراوية الندروية** للوجود التي لا ترى في الوجود من حيث هو وجود، في الكينونة بما هي كذلك، سوى **ندرة منطلقية، شحّ منبعي، تقتير بدئي، كزازة فجرية، بخل رحمي**، ولأنه كذلك بالضرورة المنطقية والوجودية عندها، فإنّ التعامل معه معرفيا ووجوديا ووجدانية وممارسيا لا يمكن أن يكون حصرا إلاّ **بتقصيده وتحديده وسلسلته وعقله بعقال العلاقات الضرورية والكونية**، جمعا لخصائصه الاملاقية المسغبية (كالكيفيات الأولية من مثل الإمتداد والحركة والشكل في الرؤية الميكانيكية للعالم مثلاً)، ومنعا لاحتمال إنسيابه وإفلاته من شباك صيده المنهجية المعرفية، فيزداد الوجود ندرة على ندرة بذلك لا قدّر الله. من هنا ضرورة نحت «أورغانون» أو «أورغانونات» جديدة «تعذّب الطبيعة وتكرهها على الإجابة عن أسئلة الإنسان» بتعبير فرنسيس بيكون، وانشاء مقالات في المنهج ومبدأ إقتصادي لا يُبقي من الأسماء سوى تلك التي تقابلها مسميات، تطهيرا للأنطولوجيا من «الزوائد» أو محلقة أوكامية أو مطرقة نيتشية أو سريربروكوستي لإصلاح الفهم وتهذيب

العقل ومعول نقدي أنواري لتصويب النظر إلى الوجود والإفلاح بذلك في مجابهة بخليّته المروزية الماهوية ببخلية مضاعفة تدّعمها وتستثمرها من جهة، وتضيف عليها مروزية في مستوى الفكر أو الفهم أو العقل أو أيّة ملكة أو نشاط أو فعالية أو وظيفة تختار للترجمة الأمثل والأنجع عن مروزية الوجود وضروراويّته من جهة ثانية، هذا في انتظار إضافة مروزية من الدرجة الثالثة تتمثل في تشريط وترويض وإجبار أسلوب التواجد بين البشر، نظرا وممارسة وحساسية، على أن يكون مرتهنا كليّا بالمروزيتين السابقتين ضَرْوَرَةً وتقصيدا وتسعيرا وعقلنة أداتية تقنوتية حسبوتية مثلما هو الشأن نسقيا اليوم.

ولقد أنطلقت هذه **الرؤية الضروراوية الندروية التنديرية** للوجود مع فجرية وبداية **التهجية** الفلسفية العلمية الإغريقية لألفباء الوجود إجابة عن سؤال: مالموجود؟ (تي تو أون؟) كسؤال موّجه لكلية تاريخ الفلسفة كميتافيزيقا في جوهرها، في حسبان هايدغير، والذي هو متلازم مع سؤال: ما الفكر أو العقل؟ (تي تو لوغون؟) بوصف هذا السؤال (المنسي على الدوام تقريباً إلاّ في بعض صيغه الحديثة والمعاصرة كـ: ما معنى التوّجه في الفكر؟ لكانط. ومالذي يعنيه فعل التفكير؟ لهايدغير)، ينصبّ على الأداة التي بها تتمّ الإجابة عن السؤال الأوّل. ومنذ بدايات تبلور الممكن الفكري الفلسفي اليوناني، تعيّنت الإجابة عن سؤال: مالموجود؟ بأن الموجود الأجدر والأحق بالوجود إنمّا هو «أوسيا» أي «ملكية عقارية» أو «مال» بالمعنى العربي الأشمل. وتعيّن الجواب عن السؤال مالوغوس؟ بأنه «قيس» و«حساب» و«فعل مناسبة» أو «مماثلة» و«تجميع» لمقوّمات «الأوسيا» بحيث تكون «باروسيا» أي «حضور مستمر» «مثول مطّرد» عليه أن «يمتثل» طوعا أو كرها لأفاعيل

وتكتيكات وستراتيجات القيس والحساب والتجميع. وفي هذا الصدد، إنّه لذو دلالة فكرية فلسفية خطيرة أن يكون هناك تعاصر أو تزامن كلّي بين نشأة مفهوم «الفيلسوف» وتعريف الوجود **بالماهية العددية الهندسية الرياضية** من قبل فيثاغورس. وأن يكون هذا الأخير هو نفسه وفي نفس الوقت مبدع النموذج العلمي الأول لـ«لجيومتريا» (الهندسة) بإجماع الروايات الغربية على الأقل: الجيومتريا أي «قيس الأرض» الذي كلّما كان نظريا تجريديا أكثر، وبعد عن التجربة الدودية النملية أكثر، كلّما كان اقتداره على وافلاحه في قيس وتجميع ومرددة الأوسيا أكثر، بنوع من «مكر العقل» مخصوص سيتفطّن إلى نجاعته الرهيبة أمثال بيكون (لكي نأمر الطبيعة ونتأمرّ عليها يجب أن نبدأ بالخضوع لها) وهيجل (خدمة غائية الكلّ بوهم خدمة المصالح الفردية الجزئية). كذا سيكون شأن «الجيوغرافيا» و«الجيولوجيا» وكلّ المجالات التي ستشدّ إلى «غرافيا» ما أو «متريا» ما أو «لوجيا» ما، وهي لا يكاد يحصيها العدّ ضمن الأنسكلوبيديا اليوم. بهذه المثابة لن يكون غريبا قطّ أن ينتهي إفلاطون الشيخوخة (في «الطيماوس» خصوصا) إلى المماهاة بين «مثله» والأعداد الفيثاغورية. كما سيجد مخصوص الفكر اليوناني بعامة والمتجسّد في عدائه المبدئي لكلّ «لا محدود» أو «لامتناه» أو غير قابل «للمناسبة» أو «لا معقول» شططي «أوبريسي» تفسيره الممكن على ضوء هذا التأويل وهو عداء سيستمر تأثيره، عبر محاولات تدجين «المطلق اللانهائي» إلى حدود هايدغير اليوم عندما انتهى إلى القول بالتشاكل «بين تناهوية» الإنسان و«تناهوية» الكينونة ذاتها تتويجا للإستدعاء المتبادل بين ماهية الإنسان وماهية الحقيقة وماهية الكينونة.

منذ البدايات إذن ترادفت «الإنطولوجيا» مع «الكسبوت الحسبوتي»

في شكل «عقلنة للعقلة» التي سيؤول إليها أمر «الأوسيا» نسخا **للفوزيس المولدية بالمال.** كما ستترادف اليوم مع «الرياضيات» بتأويل ألان باديو مثلاً. وفيما بين هذه النهاية وتلك النهاية عرف سؤال الوجود وسؤال الفكر أجوبة يمكن أن تصّب تأويليا هرمينوطيقيا كلّها في نفس المصبّ، ألا وهو نحت أنجع الأدوات لترويض الوجود بترييضه بعد تأريض وتحييث «القيّومية» عليه بتأنيسها الكلّي. فمع إفلاطون مثلاً، الأجدر بالوجود كان «الأيدوس» أو «المورفيه» أو «السكيما» كملمح أو واجهة للوجود تؤسس وجاهته الأنطولوجية والابستيمية والأكسيولوجية، وكـ«أركيه» هي مبدأ معروفية وموجودية وقيادة كلّ الموجودات. ومع أرسطو فإنّ الأحقّ بالوجود إنما هو «فعالية» جوهرية تنفذ إلى الأشياء فتفعّلها وفقا لحظّها من نموذج الفعالية المطلقة وهو «المحرّك الأول الذي لا يتحرّك» والفكر الذي لا يمكن أن يفكّر في سوى ذاته بوصفه وحده «التيولوجي» وهو الفعل المحض أو الإلاه... أمّا مع ديكارت فإنّ القمين بالوجود أكثر إنما هوذات قادرة على «تمثل المثول» المستمر وذلك بتصويب معرفتها الواضحة والمتميّزة غير القابلة للشكّ صوب مشروع جعل «المثول امتثالي» دائم الوجود في متناول «التمثّل» ورهن إشارة الذات المتمثلة. كما أنه مع لايبنتس سيتمّ تقريب المسافة بين النهائي واللامتناهي المونادولوجي بحيث يتجانس الفضاء التمثّلي أين تتسنّى المماهاة بين «فعل الخلق وفعل الحساب» (الله يخلق وهو يحسب). من هنا نموذجية مشروع «الكتابة الكونية» (La caractéristique universelle) لديه والمستهدف لمرادفة الأنطولوجيا «بالرياضيات الكونية» (Mathesis universalis) التي استنبط لها حساب التفاضل والتكامل والطوبولوجيا (Analysis Situs) والمنطق الرياضي... كما أنّه مع سبينوزا

تحقق التحييث المطلق (Immanentisation) للأنطولوجيا بحيث أمست الكينونة عنده بمثابة انتاجية عليّة ذاتية مطلقة ومحايثة كليا لذاتها بوصفها جوهر لانهائي بكيفية مطلقة لا بل لا نهائي بكيفية مضاعفة إذ أن ماهيته مشكّلة مما لا نهاية له من الصفات كلّ واحدة منها لا نهائية بدورها. وبالإمكان إعداد هذا الصنيع السينوزي فتحا للطريق أمام بناء أنطولوجيا طوطولوجية نموذجية تذكر بتلك التي أسسها بارمينيد فجريا وعند منبع الفكر اليوناني - وسيعرف هذا التحييث أوجه، مع هيجل خاصة، وذلك بتزمين الجوهر السبينوزي وأرخنته في شكل تذويت للمطلق حتّى يستوعب كلّ آخرية ممكنة، بحيث ينتصب «الناسوت» قيّما مطلقا على كليّة «الملكوت» بعد أن يكون قد أنسن أسماء «اللاهوت» الحسنى وأذاب الفوزيس برمّتها في «الثقافة» النفييّة للإنسان، منهيا بذلك تاريخ التخارج والتموضع والإغتراب عن الذات. ولعل ماركس، مفارقيا، هو أفضل من فهم حقيقة مسار التماهي بين الأنطولوجيا والكسبوت الحسبوتي هذا، عندما سمّي الأمور بأسمائها بأن شدّ كلّ مراحل اللعب الإنسي إلى شروط إمكانه الإقتصادية والتقنية وإلى المحدّدات المادية لانتاجه واعادة انتاجه، فدّعم ماركس بذلك المنطلق الضروراوي الندروي المروزي للانطولوجيا الغربية وجانس بينه وبين مآله الحديث.

ولمالتوس (ومن بعده داروين مؤولا اجتماعيا اقتصاديا بالخصوص) في هذا السياق، أهمّ الدور وأخطره، لأنه صرّح بأهمّ مضمرات هذا المسار، عندما أكدّ، في «مبدأ السّكان»، على أنه ليس على مائدة الطبيعة والوجود عموماً، ما يكفي من الأطباق لكلّ الكائنات، وإنمّا ثمّة عرض محدود لن يتمتع به إلاّ من كان من ضمن «أسرع الحائزين» و«أسرع الحاسبين»، وأقدرهم على سحق الآخرين ومحقهم، وأقلّهم

تردّدا في ممارسة النذالة واللؤم نسقيا على الآخرين وليكن في هيئة انشاء «سوق عملاقة للنخّاسين» على نطاق عالمي، والتمعّش من الخنى الكسبي والمكر الحيازي والتحايل الحسابي الإحتساني، ائتماما **بقارون** وما صنعه بأبناء قومه اليهود في مصر فرعون قديما، واقتداء **بتاتارات** وهولاكوات وأطيلات ونيرونات وكاوبويات كلّ العصور والأمصار - أمّا مع ماكس فيبر، فإنه يتّضح مدى التماهي، بين الممكن العبري في منزعه الإصطفائي عقائديا (عقيدة **شعب الله المختار** وملكية الله لبني اسرائيل)، ومنزعه الربوي الإبتزازي الإستنفادي لكلّ شيء والاتجار بكلّ شيء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، بين الممكن الأنجلو - سكسوني في انطلاقه من الإعتقاد **البروتستني** في إمكان الخلاص الروحي من الآثار المستديمة **للخطيئة الأولى** وما تبعها من تأصّل الشريّة في الإنسان عمقيا جوهريا، بالعمل المربح والناجع والمقترّ والمقصّد لكلّ شيء، مع ما يرافق ذلك من تسّلح بعقلنة نملية تجريبية تنفذ إلى أدقّ تفاصيل الأشياء كلّها. وعندما يضاف هذان الممكنان إلى الممكن الإغريقي كما أوجزنا بعض خصائصه، فإنّ جميع شروط إمكان نشأة عقلانية كلّيانية قادرة على تحويل كلّ الكينونة إلى «عقلة معقولة» تكون قد توّفرت. وهكذا يتحوّل «صراع العمالقة في شأن الكينونة» في الممكن الإغريقي إلى صراع **كوجيتوات سلعية كلينكسية** على فتات مائدة منخرمة أو صراع أقزام على أرض ذات رمال رخوة أو نهش كلاب مسعورة لجثة نتنة - والأمر في ذلك كلّ الأمر لعقل عقالي إعتقالي حانوتي ذو كنه **أنطوفاجي**، **تيوفاجي**، **كوسموفاجي**، **بيوفاجي** **وأنطروبوفاجي** لا يبقي ولا يذر. ذلك هو عقل الثّالوث المذكور **فرعونية - هامانية - قارونية** والذي هو اليوم بصدد ترجمة التماهي المذكور بين

الممكنات الثلاث: الإغريقي والعبري والانجلّو - سكسوني، إلى واقع معاش كوكبيا، في شكل «عولمة» لمختلف إفرازات الثّالوث سالف الذكر - وما يسّمى بالكونية اليوم، إنما هو في كلّ تمظهراته، رهينة بين يدي هذا الثّالوث يصرّفها كيفما شاء، لكن دائما في حدود تشريعات وتعاليم ديانة العجل الذهبي وبالضرورة المطلقة.

يتضّح حينئذ أن نتائج تأويلنا الأركيولوجي إنما هي مؤسسة كليّا على مفترضات ومستتبعات تأويلنا الجيولوجي، ولا فهم ممكن للأولى إلا بفقه نتائج هذا الأخير.

عودا إلى الكونية كما تتمظهر هذه الأيام، نقول بأنها كونية تأويل ما للوجود من حيثما هو «عقلة»بين يدي الثّالوث الكنودي الجحودي المذكور. وبوصفها كذلك فإنّها كونية قائمة على أنطروبولوجيا ميميطيقية محاكاتيّة قردية محّركها **داروينية مضادة**، القرد عندها **حفيد** للإنسان وليس **جدّا** له، لذلك فإنه لا أثر للإبداع الحقيقي ولا للتعدّدية الحقيقية ولا للإختلاف الحقيقي ولا لممارسة حقيقية لحقوق الإنسان ضمنها، لأنها كونية من إفراز دكتاتورية الرسمالوت الكسبوتي الحسبوتي التي تغفر لكلّ شيء إلاّ للشرك أدنى شرك بها، مثل إلاه ابراهيم وموسى. والإبداع الحقيقي شرك وإشراك بكلّ توحيد أفقي وخروج ومروق عن سراط المردودية المستقيم، لذلك فإنّ كلّ مظاهر الإبداع المعاصر في كلّ المجالات إنما هي منمّطة كليّا في شكل «إكراه على التجديد»الدائم فضائحيا تشنيعيا استفزازيا، خارج كلّ ارتباط بدائرة المعنى، بحيث تخدم السيرورة الرتيبة إلى حدّ القرف للتجديد المستمر المستهدف لذاته فقط، وفي كلّ آخر مطاف لها، **السوقية المعمّمة** ومنطق العقل الكسبي الإحتسابي.

وبالطبع لهذه الكونية «شيعتها الغلاة»هم من «أهل بيت» الثالوث الكنودي، ولها «جماعتها السنيّة»المبايعة لهم بكيفية لا مشروطة، طمعا في الحصول على بعض فتات مائدتهم، ولها «مرجئتها» الذين يسوّفون على الدوام أمر اتخاذ موقف حاسم منها لها أو عليها. بيد أن ما يعنينا ها هنا إنما هو الممكن **الخارجي الإعتزالي** حيال هذه الكونية - هذا الممكن يرجى منه أن يقتدر على الإضطلاع بالمهمّةالمصيرية بالنسبة للإنسانية جمعاء، والمتمثّلة في بناء «لائية» تخدم مشروع الإعراب الإنسلامي للوجود كجود كما سنحدّد بعض ملامحه بعد حين. «لائية» ترفض المآل الطوطولوجيي للعقلنة المعاصرة، من جرّاء دائريّتها المذكورة، والمآل **السيزيفي الدانائيدي** لكلّ أشكال الفعل والممارسة الناتجة عنها، والمآل **الدونجواني النيروني** لكلّ أشكال الحساسية التي ما فتئت تفرزها، والطابع **الصادومازوشي** لكيفيات التعالق بين البشر من جرّاء استحالة مختلف أطرزة تمثل المثول الإمتثالي إلى تمثيلية مقرفة، تمسرح كلّ أبعاد التواجد على حساب كلّ قيم المتصّل البديل الآتي: حريّة - كرامة - مساواة - تعلّق بالحقيقة إحقاقا للحق، ومن هذه التمثيلية إلى تمثيل صادومازوشي نسقي بكلّ شيء: أشياء وأحياء وآدميين، بحيث يغدو الوجود في العالم مجرّد مسبعة ومضمار لاحتراب الكلّ ضدّ الكلّ شأن حالة الطبيعة من منظور هوبس.

والأكيد أنّ «لائية» الممكن الخارجي الإعتزالي ستعتبرها كونية الثالوث بمثابة صنيع صعلوكي شنفري أو تأبطّ شرّي، أو صنيع «نوابت» المدينة الفاضلة بالمعنى الفارابوي لمفهوم النوابت - أي النباتات الوحشية الفاسدة التي يمكن أن تفسد على أهل المدينة الفاضلة أمور «تحصيل سعادتهم». غير أنه سيكون على خوارجنا أن يمارسوا «منزلتهم

النوابتية» لافارابيا، وإنمّا بمعنى ايجابي قصوّيا يمنحه مشروع «تدبير المتوّحد» لابن باجة، حيث تكون «النوابتية» تحديدا هي شرط إمكان انشاء كونية بديلة عن كونية المستوى الصفر من حذق معاشرة الوجود التي هي كونية سدنة ديانة ليفياتون رأس المال المعاصرة. كونية بديلة تكون قادرة على اجتراح «ثورة أنطولوجية» حقيقية على تاريخ الضروراوية الندروية الذي أوصل العالم اليوم إلى الإرتهان الكلّي لدكتاتورية الثالوث اللؤمي - ثورة تنقله من الطوطولوجيا **الاوليسية إلى الهيتيرولوجيا الإبراهيمية** ومن **الجوابية الأوديبية إلى التجوابية السندبادية**، ومن الأسلوب **المروزي** الفقري التفقيري في الوجود إلى الأسلوب **الحاتمي الكرمي التكريمي** في الوجود مفهوما **كهدية من لدن الجود المطلق** غير قابل **للتوثين الميتافيزيقي** - جود مطلق بما لا نهاية له من الممكنات كما وكيفا، أي **جود مطلق بالممكينونة اللانهائية.**

وفي حسباتنا، فإنّ هذه الثورة الانطولوجية إنما تستلزم انجاز المهام التأصيلية التالية:

أوّلا: بما هي **ثورة الإيثار**، تكون مستعدّة لمنح كليّة الكون **كهدية لأوّل طارق.**

ثانيا: بما هي تكريس لخيار الخير. فهي تترجم إلى حياة تكرّم وتكريم لكلّ شيء في الوجود على الإطلاق، استهداء بصنيع مبدأ الوجود نفسه ألا وهو الجود المطلق.

والتفسير الممكن لهذا الصنيع يمكن أن يكون كالآتي:

أمر الكينونة بحدوث فعل الكينونة إبتداءا سيظلّ نهائيا سرّا أزليا أبديا - لكنّه **فينومينولوجيا** إنما يعني، فيما يعنيه، **قرار الجود المطلق** الخروج

عن العزلة اللاهوتية المطلقة، قرار العبور من **اللزوم إلى التعدّي** (معنى شبه نحوي)، من **الهوية إلى الغيرية الإختلافية**، في حركة جودية إيثارية مؤسسة نموذجيا لكلّ صيغ تجلي الوجود والعدم اختلافيّا (من المعاني الأعمق لقول ابن عربي إنَّ الله هو أوّل «المشركين» بخلقه الخلق)...

فالاختلاف إذن **منبعي** بإطلاق. إنه مبدأ الإنجواد بكلّ صور **الإنوجاد والانعدام، هو المباينة المطلقة والبينونة المطلقة** (الإبانة عن الذات بشكل من أشكال الإبتعاد عنها): **تيوفانيا** (تجلي الالوهية) عبر الأنطوفانيا (تجلّي الوجود). إنها المغامرة اللغزية المطلقة. وينشأ جودا عن المباينة الإفتدائية الأصلية، **العماء** كسماء **للممكنات اللانهائية**، ومسكن **الهولون** هولا كليّا رائعا مريعا قصويّا. هو **مجال فكر الممكينونة تأمّلا** إندهاشيا (فحصا وتدبّرا وتعلقا بالأمل في نفس الوقت)، ودُرْبة على الإصغاء والإجلال وفلاحة حسّ القداسة الحقيقية. وعن الهولون ينشأ جودا **الكاوون** كفضاء لا متناهي للتداخل المطلق لكلّ صيغ إمكان الوجود والعدم **والتباين والتهوّي**. ثمّ عن الكاوون ينشا جودا **الكوسمون** كجمّاع الموجودات العينية في كلّ تعالقاتها اللانهائية الممكنة. وإنسيا، ينصبّ مبدأ المعقولية على **الكوسمون** استيحاء مستديما من الكاوون، إذ أن المعرفة الإنسية ستكون **كوسمولوجية إكتسابا وكاوولوجية أفقا** مطمحيا مفتوحا على الدوام. ولا تكون الكوسمولوجيا (بأوسع وأخصب المعاني آي حصيلة الموسوعة المعرفية في زمن ما) حقيقية إلا برعاية وتزكية حسّ الكاوولوجيا فيها هذا الحسّ الذي من شأنه أن ينسّب المعرفة الإنسية نهائيا، لكن يزكّي فيها **الإنفتاحية اللامحدودة**، ويوسّع آفاقها باستمرار ممّا يجعل المعرفة الانسية تكون نهائية بقدر ما تكون لا محدودة. وتكون صلبة ودقيقة نسبيا من جهة كوسمولوجيتها وهشّة نهائيا

من جهة كاوولوجيتها - ذاك قدرها النهائي، ها هنا يجب أن يكون منبت التواضع المعرفي الحقيقي - التواضع الأنطولوجي لا المسرحي - ومن هنا منشأ مبدأ تحريم كلّ دغمائية في كلّ أشكال التعبير الثقافي - ولا تتفاضل أقوال البشر على وجه الحقيقة إلاّ بمقدار لا دغمائيّتها وبمدى توّفرها على الإحساس بالخصوبة اللامتناهية للوجود وتوّخي التواضع الأنطولوجي بمقتضى ذلك.

ينتج عمّا سلف أنه لا توجد معرفة حقيقية تكون «هولونولوجية» ولا معرفة بالعماء الممكني ولا معرفة بالجود المطلق - لا تطابق ممكن في المعرفة جرّاء أصلها المجازي على كلّ أصعدة الإنجواد المذكورة - كلّ معرفة إنمّا هي مجازية في جوهرها، تروي الحكايات في شأن الوجود - لأنّ الوجود ذاته منبع لما لا نهاية له من الحكايات والقصص، فيما يتعلّق **بأعاجيب الإنجواد والحقيقة كإنجواد** (لا كمطابقة أو يقين أو لا تحجّب...). من هنا الطابع **الشهرزادي جوهريا** للوجود والذي لا يمكن أن تحذق فهمه إلاّ معرفة **سندبادية تجوابية** سفرية ترحالية دائمة الذهاب ابتعادا عن الهويّة والاياب إليها ثمّ استئناف الذهاب، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، بخلاف صنيع أوليس الطوطولوجي (ذهاب واحد وإياب واحد). كلّ ما هنالك في هذا الشأن إذن، هو **فكر ممكني** تأملي إصغائي إستيحائي (طلبا **للوحي وحياء**) يجاهد النفس مجاهدة قصوية من أجل رعاية حسّ **جودية الوجود** فيه وخارجه والسعي إلى ترجمة ذلك في شكل حذق محبّة الحق والخير والجمال وكلّ القيم العروجية، وفلاحة التعلّق العمقي بالسماء العمائية: هديّة الجود المطلق وتحقيق التأكين الممكني الجودي بمقتضى كلّ ذلك فلاحة وصناعة وتجارة وثقافة ممكنية جودية تدّعم **شيعوعة التكريم الحاتمي التباشري** على كلّ

الكائنات وتطارد **المروزية الملتوسية** أينما كانت بدأ بشروط إمكانها ذاتها...

وعن الكوسمون ينشأ جودا المكان والزمان. المكان عن واقع **التآخر التباعدي** لكلّ ممكن على حدة (فعل المباينة) ولكل عائلة ممكنات ولكلّ الممكنات فيما بينها، فهو حينئذ كثري في جوهره، لا متناهي كمّا وكيفا وأصعدة وأبعادا. والزمان عن فعل التآخر التبايني نفسه، عن ممارسة التغاير بين كلّ ممكن وذاته وكلّ ممكن وغيره من الممكنات، عن معاناة **التآصل** (التفرّد وانقطاع النظير) **التواصلي** فيما بين الممكنات، عن حركة **التعالي التآخري العروجي الكوني**، فالزمان كثرى في جوهره أيضاً ولا متناهي صيغ التجلّي. وينتج عن كثرية المكان والزمان كثرية العوالم الممكنة والأكوان الممكنة. وفعلا، إنه من طبيعة الجود المطلق أن يجود لا نهائيا بما لا نهاية له من صيغ الوجود الممكن، علما بأنّ الموجودات العينية ليست سوى صيغا خاصّة من الوجود الممكني اللانهائي، أي صيغ من الممكينونة. ومن زاوية نظر جودية ممكنية، لا وجه البتة لتفضيل الوجود العيني على الوجود الممكن إذ أنّ للممكن كثافة أنطولوجية خاصة، تتمثل في كون الممكن، إنما هو بمثابة الأفق اللامحدود للمثول العيني خارجيا، ومبدأ لحدوث المغايرة داخل الموجود العيني. فالممكن حينئذ يسكن في أعمق أعماق الموجود، وفي أبعد آفاقه فعلا واحدا وزمنا واحدا. وينتج عن ذلك أن لا فضل لممكن على آخر إلاّ بدرجة القدرة على المَمْكَنَةَ والجَوْدَنَة تجاوزا للهوية الذاتية نحو أواخرها تكرّما وإكراما. كما يترتب عن كلّ هذا أن:

- فكر الممكينونة يكون إذّكاري إصغائي تأمّلي (حصافة نظر وتعلقا بالأمل) ماهويا.

- كلّ كلام حقي سيكون منبعه حذق إصغاء، وحسن استجابة للصمت العمائي اللانهائي.

- كلّ نور حق منبعه حسن تبصّر في الظلام العمائي اللانهائي.

- كلّ وجود حق منبعه حسن استيحاء من «العدم» العمائي اللانهائي.

- كلّ تواجد إنسي أنسي حق منبعه حسن فقه للعزلة الموحشة المريعة للعماء اللانهائي.

- وكلّ تأكين حق منبعه حسن معاشرة للعماء ما قبل - ما بعد كينوني عن طريق تناضج فكر الممكينونة الإذكاري الاضعائي التأمّلي.

- والحقيقة انجوادية «تورورية» انفراجا وانعتاما في نفس الوقت، ومنبعها حسن الترّوي في التيهان العمائي اللانهائي.

حوصلة لما سبق، يتجلى مبدأ الثورة الانطولوجية المذكورة في المهام التالية:

أوّلاً: كيفية من كيفيات **الايبوخية** (الرّد والاختزال) نسمّيها **بايبوخية الممكنة** تبدأ بتقويس تاريخ الضَّرْوَرَة **بالتكرير الفلسفي** لأهمّ المقوّمات النظرية والعملية والوجدانية لهذا التاريخ. وتثنّى بفعل اكتشاف الذات لذاتها على أنها موجودة على سبيل الإنفتاح على الممكينونة، وعلى سبيل الهدية منقطعة النظير اطلاقيا. وغير قابلة للتعويض وكمشروع ثروة ممكنية فريدة، الوجود كلّه في حاجة إليها.

- وتثلّث بفعل اكتشاف أنّ الذات بقدر فرادة إنيتها بقدر ما تكون تجاوزية لذاتها ولكلّ آخرية.

- وتربّع بفعل اكتشاف الذات لأرومتها الجودية ومحتدها الكرمي

ومعدنها الممكني: جود مطلق هو سلام مطلق، ذاك مبدأ «الإعراب الإنسلامي للوجود كسليل للجود المطلق» كمهمّة تاريخاوية يقتضيها تاريخ الوجود ذاته.

- **وتخمّس** باكتشاف حقيقة استجابتها لجودية الوجود: بأن تكون ممكنية جودية بدورها. فتكون مركزية «الكوجيتو» و«الفوليو» (Voleo) و«الكيبيدو» و«السوم» الخ... الحقة إنما هي **التناسب الطردي** بين **ايبوخية الممكنة واكتشاف جودية الوجود.** فكلّما كانت ايبوخية الممكنة أكثر جذرية وشمولية وقصوية كلّما كان الجود أكثر اطلاقا. بذلك يكون تقويس تاريخ الضرورة بمثابة مضمون أساسي من مضامين **الجهاد الأكبر** في حقيقته، لأنه يعني تكريس الذات لممكنة وجودنة وتكريم الكيانة على الدوام. **وتسدّس** أخيرا باكتشاف كون الذات إنما هي «مَجْوَدٌ» (مجلى للجود) هو موضوع استخلاف تيو - أنطولوجي. وبالتالي عليها ممارسة الإيمان كحمل للأمانة الآنطولوجية والكوسمولوجية والبيولوجية والانطراويولوجية... ذلك هو المضمون الرئيسي للإيمان الجودي الممكني.

ثانيًا: تمفصل النتيجة السداسية لإيبوخيه الممكنة مع منطلق الإرتياع الحرائي المحمدي من فعل الأمر بالقراءة باسمه «الأكرم» (أي في هذا السياق القراءة الجودية الممكنية لآيات الوجود) كتدشين مخصوص ورحمي للمشروع العربي الإسلامي كإعراب انسلامي للوجود من حيثما هو جود.

ثالثًا: تمفصل الإثنين مع الرابوع الإختلافي التالي: الإختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن (وهو الهيدغيري) ب - الإختلاف

الكائني أو الأنطيقي (بين الكائنات كلّها أفقيا نظرا لإنقطاع نظير كلّ واحد منها على حده، وفرادته) ج - الإختلاف التيو - أنطولوجي بين مصدر الجود المطلق والكينونة الإختلافية ذاتها - د - الإختلاف اللاهوتي - الناسوتي (التيو - انطروبولوجي) حفّظا للمسافة بينهما. هذا الرابوع الإختلافي مبّرره الأساسي إنما هو تحاشي التوثين الميتافيزيقي والإنغلاق الميتافيزيقي معا، وكلاهما هو نتيجة للتوحيد الخارجي الذي يؤدي إلى التعطيل اللاأدري أو إلى التجسيم أو التشبيه الانطروبومورفي. بناء عليه يقتضي الرّابوع الإختلافي توحيدا باطنيا عموديا يتمثّل في جمع الجمع انطولوجيا أي توحيد الكثرة وتكثير الوحدة - لأنّ التوحيد العمودي الحق يقتضي اقتضاء الإشراك الأفقي بكلّ مخلوق مطلقيا = وهو ما يؤسس لضرورة الإشتراك بين الجميع في كلّ ما يهديه الجود المطلق - أي كلّ شيء على وجه الإطلاق.

أمّا الفكر المدعو إلى الإضطلاع بترجمة الرّابوع الإختلافي إلى أسلوب كينونة وصيرورة فردية وجماعية، فعليه أن يتحوّل إلى «**روع**» (هو محصّلة كلّ ملكات الإنسان النّظرية والعمليّة والوجدانية) **فرقاني** يحذق التّفريق بين الحاتمية والمروزية على كلّ أصعدة الوجود - لذلك فهو مؤهّل لأن يأخذ شؤون الوجود والمعرفة والممارسة والوجدان بقوّة تأجيجا قصويّا واستنفارا قصويّا لكلّ مقوّمات الإنسان فرداً وجماعة، ذلك أنه يتّضح أكثر فأكثر يوما بعد يوم بأنّ الإنسان لا يحلم ولا يفكّر ولا يتخيّل ولا يحب ولا يأمل ولا يعمل ولا يبدع ولا يكون مجنونا... أبداً بما فيه الكفاية، جهلا بممكّنات الإنسان الحقيقية في علاقتها بالممكينونة.

أمّا مبدأ هذا **الرّابوع الإختلافي** مضطلعا به من قبل **الرّوع الفرقاني** فهو ناموس الشيخ الأكبر ابن عربي القائل بأنّ **الجود عطاء قبل السّؤال**، وقبل سؤال الكينونة الهيدغيري والأرشيكتابة الدريدائية إلخ...تخصيصا. وهو ما يؤسس لمشروع سندبادية المعاشرة لشهرزادية الوجود من خلال الإبداع اللامتناهي لملايين الليالي واللّيالي ولأحسن القصص.

رابعًا: في مستوى عملي تقتضي كلّ هذه التّمفصلات **إيطيقا** (أخلاق) مخصوصة نسمّيها **بإيطيقا الفتوّة** في معناها الأعمق والأشمل والأكثر جدّية لدى المتصوّفة (والملامتية). ومفاد ذلك أنّه من خلال مقتضيات الرّابوع الإختلافي، وباسم استخلاقية الذّات الجوهرية لا يمكن لأهل الفتوّة (ذكورا وإناثا) أن يقبلوا بأيّة **دونية أنطولوجيّة** (وبالتالي غيرها من الدّونيات) لأيّ كائن، ومن باب أولى وأحرى، لأيّ إنسان دون أدنى استثناء - ذاك سيشكّل استنقاصا من «همّتهم» (بأوسع المعاني) ومن كرامتهم الشّخصيّة أصلا - من هنا تتأسس مبادئ «الترافدية الاجتماعية» في الإجتماع (لا التّرادفية المميطيقية) و«الشّورية التّداولية» في السّياسة، **والإستغناء** في الإقتصاد والإجتهادية المعمّمة اكتفاء يأجر المجتهد المخطئ، في الثّقافة ومجالات الإبداع الفكري والعلمي والفني والدّيني إلخ... أي بايجاز شديد، ترجمة الإستخلاف الأنطولوجي إلى **خلافة عامة** (هي فرض عيني لا كفاية)، أيّ **تصرّف في الإختلاف** على كلّ أصعدة الوجود ترجمة ممكنيّة جودية وتحويلا فعليّا حقيقيّا **للخلاف إلى رحمة حقيقيّة** وليس إلى شرّ لابدّ منه نتحايل في استثماره كما **نقدر** لا كما **نحب**، مثلما هو الشّأن معموريا اليوم.

١٩ فيفري ١٩٩٩.

الفصل الثامن

من حقوق الإنسان «الضروراوية» إلى مقتضياته «الممكنية»

من حقوق الإنسان «الضروراوية»
إلى مقتضياته «الممكنية»

- جون بول سارتر: ما مبدأ مشروعك الثوري؟

- أرنستو تشي غيفارا: أسعى إلى توسيع حقل الممكن...

اذا ما نحن صدّقنا بعض أقاويل وتقوّلات البقّية الباقية من **تقنيي** الفلسفة بعد موت كبار الفلاسفة، وآخرهم، على ما يبدو، كان سارترأو فوكو ان لم يكن ليفيناص، اذا ما نحن صدّقنا هؤلاء الذين يتبنّون ما يسمّونه بأنفسهم «**الإنسانوية ما بعد الميتافيزيقية**» أو«**اللاميتافيزيقية**» من أمثال هابرماص ولوك فرّى وألان رونو[1]، فإ ن البشرية الواعية أو العالمة تكون قد عرفت منذ الستينات من القرن العشرين ثلا ث بردغمات **متتالية هى على التوالي**:

سنوات الستّين إلى السبعين ساد فيها **البردغم السياسي** حيث هيمن القول الإطلاقى بأن كل شئ سياسي ولا شئ غير سياسي. وفى سنوات

(١) انظر مثلاً لوك فري وألان رونوفي: فكر ماي ٦٨ - محاولة حول اللاّإنسانوية المعاصرة
l.Ferry. Renault: la pensée 68. Essai sur L'Anti - Humanisme contemporain. Gallimard 1988 - Le 31-36.

الثمانين يكون قد تغلب **البردغم الحقوقي** والدعوة إلى الرجوع إلى احترام علوية القوانين وصيانة قدسية حقوق الأفراد. أما سنوات التسعينات فهي الموسومة بميسم **الأخلاق**، حيث يكون مفترض الانتقال اليها مبررا بموت الايديولوجيات الشمولية والطوباويات التحريرية والمشاريع الجماعية الكبري التي طالما آملت في **مساءالثورة الكبير**، مما اقتضى عودة كل فرد إلى فرديته المتفرّدة ومقطوعة الجذور والوشائج، عودة لمواجهة الذات في ذاتيّتها المخصوصة **المتموقعة والمؤرّخة** (située et datée) عوضا عن السعى إلى موا جهة التاريخ الكونى وذلك استهدافا لنحت الحياه الخاصة بدلا من تغيير العالم دونكيشوتيا[1]...

وعلى الرغم مما في هذا التحقيب من خفة وزن فكرية، فهو لا يخلو من بعض الحصافة المتخطّية لديدنات الحذلقة البارسية وموضويّاتها المعهودة إلى حد القرف. وفعلا، ما من شك في أن أغلب انشغالات الفكر العالمي (والأمور دائمة النسبية في مثل هذه الأفكار التعميمية)، منذ بضعة عقود، قد انصبت على ظواهر **التذرية والتشظية** ضمن العمران البشرى المعاصر في مختلف روا فده ومقوما ته، الأمر الذي أفضى إلى اعتبار الفرد في **ذرّيته** (atomicité) بمثابة القيمة القارة والمبدأ الثابت في خضم التحولات **الدوّارية** التي ما ينفك يعرفها التاريخ العالمي جراء استفحال ظاهرة **الدرومقراطية**، (نظا م حكم السرعة) التي أضحت تحدد كل ممارسات البشر ضمنه - غير أن القول بهيمنة مطلقة

---

(1) Sylvie Mesure et A. Renaut: La guerre des Dieux - Essai sur la querelle des valeurs - Grasset - 1996 - P9 et suivante.

لبردغم واحد (هو السياسي أو الحقوقي أو الأخلاقي أو غيره) داخل الفترة الزمنية الواحدة لا يمكن أن يستقيم بكيفية لا إشكالية.

وحتى من أسّس نظريا فلسفيا، وبالأحرى ابستيمولوجيا للقول **بالبردغمية** داخل تاريخ العلوم، أعني **توماس كيون** في بلورته **لبنية الثوارات العلمية**، قد قرن دائما كل بردغم على حدة بصيغ **المروق** عنه ثوريا وبشكل معا صر له تماما. كذا يمكن أن يكون شأن القول بالهيمنة الحقيقية **للإيبستيميات** من منظور فوكو. وفي حسباننا أن الأقرب إلى حقيقة الممارسات الخطابية المعاصرة هو القول بأن إشكالية حقوق الإنسان، وهي التي تعنينا أكثر في هذه العجالة، والتي من المفروض أن تنتمي إلى بردغم الثمانينات بمعيار التحقيب المذكور، هذه الإشكالية لا يمكن أن تجد تبرير وشرعية ذيوعها وانتشارها على نطا ق شبه معموري كما هو شأنها هذه الأيام، خارج جملة من الروافد الأخرى ذات الصبغة الفلسفية والسياسية والأخلاقية والثقافية الأشمل والتي يمكن إدراج أهمها ضمن ما يقوم مقام المتصل (continuum) الذي يشتمل على أمثال العناصر الآتية:

فلسفة الذاتية أو ميتا فيزيقا الوعي بالذات - فلسفة الحداثة - النزعات الإنسانوية - افتراض انتروبولوجيا فلسفية ملائمة - اقتضاء الكونية - العقلانية - افترا ض مفاعيل مخصوصة بالعقل العملي - الديمقراطية السياسية - الليبيرالية الاقتصادية - الفردانية الفلسفية - مفهوم دولة القانون والمؤسسات...الخ.

واندراج خطاب حقوق الإنسان داخل هذا المتصل العتيد من شأنه أن يشرعن المتصل نفسه بكل مكوناته ويتشرعن به بدوره، في حركة

تبادل للشرعنة (légitimation) فيما بينهما، بحيث أن كل مشروع تدعيم لهذه الحقوق إنما يفترض مسبقا دفاعا مستميتا عن شرعية اشتقا قها مباشرة من هذا المتصل والعكس بالعكس بالنسبة لكل مكون من مكونات المتصل. أما في حالة نقد هذه الحقوق بنقد شرعية الخطاب الذي يخصّها تأسيسا وبلورة وصراعا ايدي لوجيا من أجلها (كما كان شان النقد التجريبى لكل من بورك وبنتام. والنقد باسم الانحياز للرعاية الالاهية (Providentialisme) لدى جوزف دوماتر - والنقد التاريخى الليبيرالي لامثال بنجمان كونستان وكوند ريسيه والنقد التاريخانى العضوي لهيجل والنقد الوضعي لكونت والنقد التاريخانى المادي لماركس الخ)[1]، فإ ن على النقد اذن، ان هو أراد أن يكون منطقيا مع نفسه إلى اخر مطاف اعتماله، أن يطال طبيعة ذلك المتصل وطبيعة مكوناته مكونا مكونا، وهو تحديدا ما حدث بكيفيات عدة ولغائيات عدة، ليس هذا مجال جردها حصرا طبعاً...

قصارى مستطاعنا ومبتغاناها هنا هو أن نشير إلى أن بروز وانتشار ما سمي بدا ية بفكر التظنّن (Le soupçon) (لدى كل من ماركس ونيتسه وفرويد) ثم مذاك واستيحاء منه بدرجة أو بأخرى ما يسمى اليوم بفكر الاختلاف أوما بعد الحداثة عبر المشاريع الفكرية الحفرية والتفكيكية لأمثال فوكو ودريدا وفايزبند ودجاني فتّيمو وليوطار ودولوز الخ... بروز وانتشار مثل هذا الفكر اذن كان له أعظم الأثر وأنفذ المفاعيل في زعزعة وتعتعة أهم مفاعيل المتصل هذا من مثل عقلانية الضرورة والكونية (على شاكلة نقدية كانط) والعقلانية التنويرية في زعمها التأسيسي

---

(1) Bertrand Binoche: critiques des droits de l'homme.PUF 1989.

والاجتماعي والأخلاقي والعقائدي (وقد تولى كل من أدورنو وهوركهايمر تبيان زيف هذا الزعم عبر كتابهما المشترك المعنون«**بجدلية العقل**»[١]. كما فعل ذلك بكيفية مغايرة لكن للوصول إلى نفس النتيجة بول فايربند في كتابه **وداعاللعقل** باسم (الفوضوية الابسيمولوجية)[٢]، كذا كان شأن مفصل فلسفة الوعيي بالذات كما دشنها ديكارت وبلورها نقديا كانط ومربها إلى صعيد المطلقية أمثال فيشته وهيجل وهوسرل، أو مفصل **الإنسانوية** (L'humanisme) في إرتباطها العضوي بميتانيزيقا الذاتية وبمبدأ كونية قيم الحداثة الرافضة لكل صيغ **المراتبية التقليدية** بما هي المسؤولة بشكل رئيسي على تشريع اللاّمساواة في المجتمع...

في نفس السياق، وعلى الأرجح بكيفية أكثر نموذجية وأقوى حجية، لعل آلية الهدم (Abbau) الفينوميلوجى لتاريخ الانطولوجيا بما هو تاريخ **نسيان الكينونة** (Seinsvergessen) أو تاريخ صيغ نسيان الاختلاف الانطولوجي بين الكينونة والكائن، ونسخ هذا لتلك عبر كلية تا ريخ الفلسفة الغربية في تماهيه مع تا ريخ الميتا فيزيقا، من منظور هيدغير، لعل هذه الآلية هي الأكثر فعالية فلسفية في نسف أو تفكيك شروط إمكان تقوّم المتصل واستمراريته - ذلك لأن تلك الآلية قد بينت كيف أن جمّاع مفاصل المتصل لا تعدو أن تكون مجرّد افراز **لمتفزة** لا منقودة ومسكونة عمقيا بلامفكور (ungedacht - impensé) أساسي هو تحديدا نسيان الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود لصالح **الناسخ**

---

(1) Max Horkheimer - Theodor - w - Adorno: la Dialectique de la Raison. Tl - Gallimard 1974 - P - 21-57.

(2) Paul Feyerabend: Adieu la raison - Ed Seuil 1989 - P 20-40.

(الموجود) وعلى حساب **المنسوخ** (الوجود) دائما - وبالتالي فهي عاجزة على ادراك مقامها الحقيقي داخل تاريخ الكينونة بوصفها مجرد صيغة من صيغ انبعاث **وتقدير الكينونة** destination ضمن العصور الحديثة في شكل ذاتية متمحورة طوطولوجيا حول ذاتها(ككوجيتو ديكارت أو وحدة ادراك ترافق كل التمثلات (كانط) أو **مفهوم مطلق** (هيجل) أو **إرادةإرادة** لا تريد سوى ذاتها (نيتشه) بعد أن تكون قد هجّرت كلّيا **شيئية الأشياء** وحتى **موضوعيّة الموضوعات** بحيث لا يبقى من عالمية العالم سوى دلالة **المخزون الطاقوي** (bestand) كنتيجة حتمية لهيمنة **ماهية التقنية** في **هيئة غشتل** (الحاقة gestell - Arraisonnement) **هو جهزوت اجهازياستنفادي** لا يبقي ولا يذر بحكم استكمال عملية نسخ الكينونة كليا بالكائن تكريسا نهائيا لنسيها المنسي.

وبناء عليه فإ ن الحديث ضمن هذه الحقبة من تاريخ الكينونة بخصائصها هذه عن أشياء مثل **الإنسانوية** على سبيل الذكر لا الحصر، إنما يعني فشلا ذريعا في فقه حقيقة علاقة الإنسان بالكينونة وعلاقة الكينونة بالإنسان في هذا العصر بما هي علاقة اغتراب أنطولوجي جذري وشامل أين منها اغترابات الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة، بما أنها تنذر بمقدم أخطر مخاطر **العدمية المكتملة** كما قد ينشأ عنها ممكن خلاصي بديع هو ممكن البداية الأخرى للفكر غير البداية الإغريقية، بداية فكر الحدثان أو الايرايغنيس Ereignis الذي فيه تذوب الكينونة ذاتها كما يذوب تاريخها(1). ذلك أن تلك الإنسانويّة بدلالاتها المختلفة التي حازتها أساسا منذ عصر النهضة الأوروبية مرورا بعصر

(1) M. Heidegger: Temps et Etre i.n Questions IV Gallimard 1976 P 11-51.

الأنوار وصولا إلى الاضطلاع السارتري القصوي بها بما هي تحقيق لماهية الإنسان من حيث هو حرية مطلقة بل ومحكوم عليه بأن يكون حرّا جرّاء كون وجوده يسبق ماهيته ويحددها اختياريا على الدوام وحتى سلبيا (في حالات سوء النية والنذالة الخ...) عند سارتر، هذه الانساوية من وجهة نظر سارتر تحديدا إنما هي تفضي بكل منطقية إلى قوله الحرفي باننا نوجد على صعيد لا يوجد فيه سوى الإنسان[1] كناية عن الاعتقاد في الاكتفاء الذاتي الأنطولوجي للإنسان، وهو تخصيصا ما ينعاه هيدغر على مثل هذه النزعة الإنسانوية ذات الطابع **البوروميتيئي الفاوستي** بتعبير شبنغلر والتي تقف موقفا عدائيا صريحا من الوجود بما هو كذلك (دليل تجربة الغثيان السارتري مثلاً) وتحول الدستور الأنطولوجي للإنسان من كونه **راعيا للكينونة** berger de l'Être **وقائما لمقام العدم** Lientenant du néant **مقيما** بين الأشياء إلي **قيّم** قيّوم عليها تطبيقا للمشروع البيكوني - الديكارتي - الكونتي القاضي ببسط سيطرة الإنسان على الطبيعة وامتلاكها وبذلك فهي لا تزيد على أن تكرس **العدمية** في أخطر مظاهرها، بتكريس نسيان كوننا نوجد على صعيد توجد فيه الكينونة أساسا، كما يردّ هيدغير صراحة وحرفيا على أطروحة سارتر آنفة الذكر[2]، وفي ذلك رفض للقول **بمحورية الإنسان** كمبدإ أساسي لكل إنسانوية...

رجوعا إلى إشكالية حقوق الإنسان في مخصوصها، يمكن القول

---

(1) M. Sartre: l'existentialisme est un humanisme - Ed Negel - 1966 - P36.

(2) M. Heidegger: Lettre sur l'humanisme.Ed. Bilingue - Aubier Montaigne 1964 - P. 87.

بأن إعادة النظر في شرعية المتصل المذكور، ووضعها موضع السؤال والارتياب، إنما ينعكس عليها بكيفية ملفتة للانتباه. وخصوصاً فيما يتعلق بهوية الإنسان الذي ما ينفك يتحدث عنه خطاب حقوق الإنسان: أيّ إنسان معنيّ في هذا الصّدد؟ هل حسمت مختلف الأنتروبولوجيات الفلسفية والعلمية وغيرها معضلة تعريف الإنسان افتراضا لوجود طبيعة بشرية ثابتة فيه أو رفضا لذلك جذريّا؟ هل أصبح الإنسان، في حكم المعروف حقا في حين أنّ البعض قد أعلن لنا بعد عن موته (على الأقل بما هو«موضوع» لعلم العلوم الإنسانية كما فعل فوكو) أو عن طابعه **الوقتي الإنتقالي** بما هو مجرّد جسر نحو الإنسان الأعلى (نيتشه)؟ مفارقة عجيبة حقا أن يحتدم الجدل حول حقوق كائن أُعلن عن موته أو انقراضه: أهو خطاب اعادة الاعتبار لشرف ميّت من قبيل اللياقة وذكر موتانا بخير؟ أم ترى هو خطاب حول تقسيم تركة الهالك، الأمر الذي قد يفسر تكاثر هذه الحقوق وتكاثر الورثة المطالبين بها وتكاثر الدائنين الفعليين والوهميين؟ المفارقة الأخرى هي أن خطاب حقوق الإنسان محكوم عليه بأن يرفضَ مبدئيا ونهائيا كل تعريف للإنسان يحدّده بأيّة خاصيّة قارة فيه، ويذهب إلى أبعد من حدّ ما من **التّضمّن** والخصوصيّة على حساب عذرية **الماصادق** التابع له، وذلك تحديدا باسم مبدأ كونية هذه الحقوق: إنسان حقوق الإنسان يجب مذّاك أن يكون إنسانا **دونما أوصاف** أو خصال أو كيفيات بتعبير عنوان رائعة روبردوميزيل («الإنسان عديم الأوصاف») - يجب أن يكون إنسانا مجردا كليا (موضوع الهجوم الشرس لكل من هيجل وماركس ونيتشه...) وهو المبدأ التأسيسي **للإنسانوية اللاّميتافيزيقية** لأمثال **هابرماص ولوك فرى والآن رونو وجاك**

بو فراس وريتشار رورتي الخ...[١] الا أن مبدأ الكونية هذا قد طالته التعتعة المذكورة نتيجة رفض مفكري الاختلاف ما بعد الحدا ثين لما يسميه ليوطار **بخطاب السرد الكبير** الذي كان تحكّم في مبتدء وخبر الحداثة الغربية، بتولّيه مهام التأسيس التيو - أنطولوجى والتسبيب الميتافيزيقى والشرعنة الايديولوجية لكل خطابات التقدم والتحرروالدفاع عن الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للإنسان وللناس وللشعوب، بما فيها خطابات التأييد في مستوى المبدء على الأقل، للمطالب العالم ثالثية بماهى تشكّل جزء لا يتجزء من خطاب المعقولية الانعتاقية ذات الأصول التنويرية الرافضة لعقيدة **التمركز الشعوبى** الغربي وحتى لما سيسمّيه درّيدا، في سياق أكثر جذرية، **بالفلّوغو مركزية** (Phllogocentrisme) بإسم **الإخلاف** (La Différance)[٢] المنتج لكل صيغ الاختلاف الأخرى المعرو فة. وكنتيجة مبا شرة لرفض خطاب الشرعنة الشاملة وشلّ طموحات التأسيس الشمولي الكوني المحايثة له وللأنساق الميتافيزقية الكبرى، فإننا نكون بمحضر ما يسميه دجانى فا تيمو مؤولا هيدغير نيتشيا **بأنطولوجيا ضعيفة** لم تعد لها صلة بشيئية الأشياء وبقيمتها الاستعمالية، أنطولوجيا أو ميأنطولوجيا تفضي إلى لون من **العدمية** الايجابية المسالمة ماهويا، على حد اعتقاده، أو نكون بمحضر ما يسميه ليوطار بمنز لة **خلاف** (Différend) غير قابل للتجاوز، لا جدليا

(1) A. Renaut: Sartre, le dernier philosophe. Grasset - 1993 - P 238-249.

(2) Jacques Derrida: Marges de la philosophie Ed.. De Minuit 1972 - P. 3-29.

ولا غير جدليا[1]، وبمحضر **لعبة لغات**، بمصطلح فتغنشتا ين، لا يمكن ردّها البتة إلى **لغة توحيدية واحدة**، جرّاء خاصية اللاّتقايس (L'Incommensurabilité) بين تلك اللغات لغياب القواسم المشتركة فيما بينها، وبالتالي فإن حالة التشظّي بين كل أشكال التعبير الثقافي للإنسان تصبح حالة جوهرية وقارة وغير قابلة للتخطّي - ولا يخفى على حصيف لبيب ما يمكن أن ينتج عن هذا المنظور من انعكاسات خطيرة قصويا على الطموحات الكونية لخطا ب حقوق الإنسان ولمختلف الإعلانات العالمية لهذه الحقوق. ولنكتف، في هذا الصدد، بالإشارة إلى المآل الممكن لهذه الإشكالية حينما نتدبر، بشئ مما تيسر من العمق التأويلي، في شأن دستور القيم عموماً، ومنها قيم حقوق الإنسان تخصيصا، ضمن هذا التمشي الخلافي الإخلافي الإختلافي....

لعل من أخطر وأغرب نتائج القول بموت خطابات الشرعنة الشاملة (وما أكثر خطابات النعي في هذا العصر: من موت الله إلى موت الوعي إلى موت الإنسان إلى موت المعنى، فموت المؤلف وموت السيا سي وموت الاجتماعي الخ... ثأرا للثقافة الأطلالية الجنائزية!)، نشأ ت ما يمكن تسميته **بالهايزنبرغية المعممة** داخل أكوان الخطاب عبر كل **الأنسيكلوبيديا والبركسيس والآيستيزيس** المعا صرة كناية عن سيادة اللايقين ونزعة التنسيب (Relativisation) في كل مجالات المعرفة

---

(1) J. F Lyrtard: le différend - Ed. de Minuit. 1983 - P 16-66.

J. F Lyrtard: la condition post - moderne - Edition Minuit 1979 - Ceres Ed. Tunis - 1994 - P5-18.

والممارسة والحساسية والوجدان، نتيجة لاستكمال هجرة الطابع السحرى العجا ئبي للعالم (Le désenchantement du Monde). بتعبير **ماكس فيبر** وإستحالة تفسير الظواهر الطبيعية والانسية على ضوء الحتمية **اللابلاصية** المطلقة كما كان الشأن عبر العهود الدغمائية الخوالي. ترجمة مباشرة لذلك في مجال القيم، هي أنه لم يعد ثمة مضمون ثابت وجاهز للقيم يشكّل مرجعية مشتركة (وطنية وعالمية في نفس الآن) ويمكن تبليغه عن طريق التربية والتعليم، مثلاً، وعليه لم يعد هناك **تراث** ولا **بعد تواصليّ** للخيارات القيمية. والحاصل من ذلك إنبعاث وضعية **إبداعية أكسيولوجية** قيمية في أصل ومبدأ العلاقة المعاصرة بمسألة القيم، لكن دونما إمكان لتأسيس **قاسم مشترك** قيميّ بدونه ليس هناك نسيج اجتماعي قابل للتصوّر، بما أنه لم يعد بالامكان استنتاج الصيغة العامة للخير أو للحق أو للجمال أو للحرية أو للمساواة والعدالة، على سبيل المثال، من حقيقة ميتافيزيقية ثابتة يقرّبها الجميع ويتمّ تطبيقها بعدئذ على خصوصية الأوضاع والحالات والمواقف. ثم أن الصعوبة لا يمكن لها إلاّ أن تزداد تفاقما وإحديداما إلى حدود التأزّم الأقصى، عندما ند خل في اعتبارنا لا تواجد الأفراد والشرائح والفيئات والطبقات داخل المجتمع الواحد، وإنما أيضاً تواجد مختلف المجتمعات والشعوب والأمم والدول داخل شبكة العلا قات الدولية بين الدول والحضارات والثقافات، أين من المفروض أن يوجد حد أدنى من المبادئ المشتركة ضمن الهيمنة العامة للقيم التبادلية ذات الكنه الاقتصادي التجاري... وإ ن صحّ هذا التحليل والاستنتاج، فإنه لا مندوحة ولا مناص من أن يؤول الأمر بواقع تنسيب القيم بعامة إلى ما يشبه **الحرب الاكسيولوجية** القيمية المفضية بدورها لا محالة إلى حرب

الثقافات والحضارات كما نظّر لها أمثال صامويل هنتنغتون هذه الأيام وصادف هوى خاصا لدى مختلف قطّاع الطرق الجيو - سياسية الجيو - استراتيجية السرّيين والعلنيين بمناسبة وقوع قارعة ذات الأبراج وخماسي الزوايا على وجه الخصوص، استهدافا لتحقيق إنهاء التاريخ بكَبْوَسَةِ (Cauchemardisation) سائر العالمين والأرضين...

هذا المآل الإحترابي فيما بين القيم، كان قد تنبأ به بكيفية ملفتة كل من ستيوارت مل وماكس فيبر. وخصوصاً هذا الأخير حينما قال بأن الميتافيزيقا الوحيدة الصالحة في هذا الشأن إنما هي تلك التي تجعل من **البوليتيئية** المطلقة (التعدد المطلق للآلهة) مبدأ مؤسسا، دلالة على أن الأمر يتعلق، في آخر المطاف، في كل مكان وعلى الدوام، فيما يخص تعارض القيم وتنافرها وإختلاف المقيّمين بإختلاف خلفياتهم أو أماميّاتهم الثقافية والعرقية والطبقية والعقائدية الخ... يتعلق الأمر ليس فقط بإمّيّات (Alternatives) كيفية متواترة ضمن كل المواقف الفعلية والممكنة، وإنما أيضاً بصراع مميت وغير قا بل للتجاوز بأية كيفية من الكيفيات، يقارن بذلك الذي يفتر ض أنه موجود مبدئيا ونسقيا وإلى الأبد بين **الله والشيطان**، بما هما يرفضان كل تنسيب لرهان الصراع أو تنازل في هذا الصدد، مع أنه، في الحياة اليومية لبشر اللحم والدم، ليس هنالك سوى التنازل وتشابك وإختلاط وتواطؤ القيم المتناقضة حتى يصبح التواجد بمعيّة آخرين أي آخرين ممكناً مجرّد الإمكان(١)...

---

(١) Max Weber: Essais sur la théorie de la science. Ed. Plon 1965. Essai sur le sens de la "Neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques (1917) - P.399-477.

هذا التوقع الفيبريّ من شأنه أن ينقلنا من **بردغم وحدة الدين** إلى **بردغم حرب الآلهة** كما صاغتها الميثولوجيا الاغريقية (بين كرونوس وذريته ومن بينهم تزوس مثلاً...) وكل تصور لسلام ممكن للآلهة وبين الآلهة إنما يفترض الانخراط في علاقات بين الإطراف المتخاصمة في ظل نظام معقولية ما يمكن أن تشكّل مرجعيّة مشتركة بينها، وترفض من حيث المبدأ نظام **معقولية الأقوى** في كل الحالات، مما يفترض أيضاً أن يكون النقاش البرهانى الاستدلالي ممكنا، وأن يمكّن هذا النقاش من البرهنة على أنه ثمة معقولية أفضل **لنسق قيم ما**، وأن تستتبع هذه البرهنة تبنّيا وإنضماما وإضطلاعا بنتائجها المترتبة عنها منطقيا وعقلّيا. من هذا المنظور، لا يمكن أن توجد سوى حالتين لا ثالثة لهما:

الحالة الأولى هي حالة الانتصار في المجابهة الحجّية الحجاجية وفقا لاقوى برهنة عقلية ممكنة، بها يتمّ تجنّب تحوّل حرب الآلهة إلى حرب البشر بين البشر وحرب الحضارات والثقافات، اعتقادا مبدئيا في أن العقل بما هو كذلك، بامكانه، لا أن **يقول الموجود** فقط وانما بامكانه أيضاً أن يقول ما **يجب أن يوجد**، أي الاعتقاد في وجود **عقل عملي**، بالمعنى الكانطي، متناغم مع **العقل النّظري**، وقادر على انتاج أحكام عملية، أو «حقائق عملية» أو «موضوعية عملية» وذلك تخطيّا للتّحريم الهيومي في هذا الصدد، والقاضي بعدم الاعتراف بشرعية المرور من صعيد ما هو كائن إلى صعيد ما يجب أن يكون(صعيد Sollen الفيشتي مثلاً)، وتجاوزا أيضاً لمفهوم «الحياد الاكسيولوجي» لماكس فيبر تحديدا. وهذا يعني أن النّقاش الحر والبرهنة العقلية قادران على تأسيس الإجماع (Consensus) وإتاحة كلّ الفرص الضرورية والكافية للبحث عن أفضل الحجج والبراهين والقرائن. أمّا **الحالة الثانية** فهي حالة عدم وجود

منتصر بالحجة العقليّة وبالتالي يجب الاعتراف المتبادل بحقّ الجميع في إعتناق أيّ مذهب كان وتجنب حرب الشعوب والحضارات بذلك، ممّا يستتبع القدرة على التفهّم لمعقولية نسق قيم الآخرين[1]...

الملاحظ أنّه في الحالتين فإنّ سلام القيم إنّما يمرّ عبر إنشاء نظام عقلي ضمن العلاقات الممكنة بين الانساق القيمية المختلفة إلى حدّ التّناقض، ممّا يعني ضرورة الاعتقاد المبدئي في وجود مسوّغات عقلية للقول بأنّ هناك معقولية داخل مجال القيم رغم ظاهر الهشاشة الكبرى التي تصطبغ بها في أكثر الأحايين، بما أنّها، أي القيم، رهينة درجة عمق وشمول وعي المتمسّكين بها، بل رهينة عدد هؤلاء مرّة واحدة، علما بأنّ التّعدّد الثّقافي (Culturel Pluralisme) وبالتّالي تعدّد واختلاف سلالم وأنساق القيم انّما هو واقع وطني وعالمي لا جدال فيه، وبناء عليه فإنه يبدو أنّ أفضل الحجج للاضطلاع بهذا الواقع تتمثّل في العودة إلى القول **بالنّسبية القيمية** كما نظّر لها ماكس فيبر نموذجيا...

بيد أن هذا الاستنتاج الذي يبدو في غاية المنطقية، لا يخلو من خطورة تكمن أساسا في أن القول بهذه **النسبية الأكسيولوجية** إنما يستتبع بالضرورة القول **بتكافؤ القيم** عموماً وبأن لا داعي البتة لتفضيل نظام قيم على آخر، الأمر الذي يفضي بدوره إلى تبني موقف كسول وارتكاسي وخصوصاً **محافظ** يكرّس مختلف الأمور الواقعة، وطنيا وعالميا معا، ولتكن هذه الأمور في غاية **الجورية النذلوتية** مثلما هو الشأن نموذجيا اليوم، اذ أنه في هذه الحالة لا يوجد مسوّغ عقلي أو غيره للتشوّف إلى تغيير أي شيئ داخل الحركة العطالية للأشياء **وللأعمال والأيام** الانسية،

---

(١) سيلفي موزور وألان رونو: حرب الآلهة - م - م - ص ٣٠.

بالنظر تحديدا إلى مبدأ **تكافؤ قيم** الماضي والحاضر والمستقبل، وبحكم ذلك، لا معنى حتى لمجرد فكرة الاصلاح ناهيك عن مشاريع التثوير الجذري وتغيير القبلة المعرفية والوجودية والوجدانية. وبالإضافة إلى الطابع الرجعي والمحافظ لهذا الموقف، فإنه لا مناص من أن ينتهي إلى شكل لا أخطر منه، من أشكال **العدمية** المنادية بطرد **القيمة عن كل القيم** دون استثناء...حتى وإن أدى ذلك إلى ترسيخ **البقاء للأنذل فالأنذل** والأقل تردد في التمعش من **استبغاء** الوجود والموجودات طرّا ناهيك عن قيمة القيمة... ولا يخفى على أحد طبيعة انعكاس مثل هذه النتيجة على قيم حقوق الإنسان تبعا لذلك. فهل من مخرج خلاصي ممكن من مثل هذه الأوضاع **النقائضية** التي تتميز بها إشكالية حقوق الإنسان تخصيصا كما ما تنفكّ تنطرح على كافة أصعدة التنظير والممارسة؟.

بعض عناصر الاجابة الممكنة قد تكمن في الاعتبارات الآتية:

بادئ ذي بدء، تجب الاشارة المبدئية إلى أنه لا شرعية قطّ لأيّ تشكيك أو تظنن حيال الطابع المصيري **التاريخاوي** Historial، بتعبير هيدغير، لأهم مضامين حقوق الإنسان كوكبيا، خصوصاً بالنسبة إلى **يومنا الأيوم** هذا إذ أن جماهرية المطالبة باحترام الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية مجسّدة في مختلف **الاعلانات والعهود العالمية** ١٩٦٦ - ١٩٤٨) الخ... (وتحقيقها، انماهي من أبلغ آيات نضج وتناضج البشرية جمعاء عبر كلية تاريخها وجغرافيتها، بتفاعل وعيها مع تضاعف الفعالية الانسية آلاف المرّات تجاه الطبيعة والثقافة معا - ومعمورية هذه الجماهيرية إنما تدل على النبل الأقصى لمطلب احترام وتحقيق وانماء حقوق الإنسان بكيفية

مستديمة. إلا أن الإشكال يكمن، في واقع الأمر، في أن أكثر الناس حديثا وتنظيرا ووعدا ووعيدا واقامة للدنيا واقعادها في شأن هذه الحقوق، إنما هم تحديدا **حفّاروا قبورها والمجهزون عليها والممثلون بها** داخل الواقع المعموري ومن لا علاقة البتة لممارساتهم ومصالحهم وغائياتهم الحقيقية بحقيقة هذه الحقوق لا من قريب ولا من بعيد. من هنا ضرورة وشرعية التحرّي واعادة النظر في أسس خطاب حقوق الإنسان وفضح الخلفيات والأماميات والجانبيات والتحتيات والفوقيات الايديولوجية الحقيقية المحددة له، بغض النظر عن **جماليات** تركيب الجمل المفيدة في هذا الشأن...

ومن المنهجيات الملائمة احتماليا لذلك والمطبقة لأحد ممكنات المقاربة التأويلية الجينيالوجية والمذكّرة بسؤال «من؟» النيتشي، نلمح إلى منهجية «**التعديل والتجريح**» كما كانت تمارس بفاعلية رائعة داخل دائرة «علوم الحديث» خصوصا، فرزا للأحاديث النبوية الحقيقية عن غيرها وتعيينا لدرجات الصدق في الصدد. في سياقنا هذا، سيعني تطبيق مثل هذا التمشّي وجوب التعرّف حقا على «الهوية» الحقيقية وعلى نوعية «الارادة» الحقيقية لكل طرف خائض في هذا المضمار، تمحيصا للمنطق الداخلي الحقيقي للصيرورة عملا لنظره وللصيرورة نظرا لعمله، اذ أن مناقب المصداقية والاخلاص والأمانة والوفاء ضمنه هي المحددة لمقدار الجدارة والأحقية...تطبيقا مباشرا لذلك على الواقع المعموري الراهن، يتّضح أن كل خطاب كهنة أو سدنة وتجار معبد «**الرسمالوت**» (حوصلة لرأسمالية الرأسمالية) عن حقوق الإنسان أو أي شيئ باطلاق إنما هو خطاب **مجرّح** ماهويا ونهائيا: لأن الرسمالوت كمبدأ مطلق لديانة «**العجل الذهبي**» والتنين أو الليفياتون **الكسبوتي الحسبوتي** بما هي

الديانة الوحيدة المسوّدة على الأخضر واليابس عالميا، وبما هي تتويج أقصى ونهائي **للعروة الوثقى** التي شكلها اليوم تواطؤ **الممكن العبري** حامل فكرة الشعب المختار والملكية الخاصة للربوبية **والممكن الاغريقي** مدشن نسخ الوجود بالملكية المحتسبة **والممكن الأنجلوسكسوني** المكرس لخيار **المرددة النسقية** لكلّ شيء وجودا وعدما وما بينهما - هذا الرسمالوت لا يحيا الا بالتغذي طفيليا على حساب كل حق على وجه الاطلاق، وبالخصوص على حساب كل حقوق الإنسان بحيث أن مجرد وجود الرسمالوت يقتضي عدم وانعدام هذه الحقوق بالنظر إلى **الأصل اللصوصي الابادي الاستعبادي الاستغلالي** الذي يختص به - وكل قول بالتساوق الممكن بينهما إنما هو من قبيل القول بامكان **تربيع الدائرة أو تدوير المربع** - فالرسمالوت بما هو متماه اليوم مع فعل نسخ الاه ابراهيم وموسى بكل ثمن مناديا في كل سياق: **أنا ربكم الأعلى**! قد أبقى مع ذلك على أهم صلاحيات هذا الالاه المنسوخ ألا وهي **أنه يغفر لكل شيئ الا الشرك به** ويفعل كما لو أنه حقا واحد أحد الاه صمد لم يلد سوى ذاته ولم يولد من سوى ذاته طوطولوجيا، وذلك بعامل رئيسي محدد هو انحباك شبكة العلاقات التابعة **للعائلة المدنّسة** بإمتياز ألا وهي عائلة الثالوث **التيو - أنطو - كوسمو - بيو - أنتروبوفاجي** الذي هو ثالوث المتصل: **فرعونية** - هامانية - قارونية - **فرعونية** كناية عن الطاغوت السلطوي السياسي حكما ظاهريا أو من وراء ستار. هامانية - كناية عن **العلموت** التقنوتي الموظف للمعرفة كليا في خدمة **الرهبوت** الأمني والعسكري. **وقارونية** كناية عن الهيمنة الشاملة والكليانية لمنطق الكسبوت الحسبوتي التربّجي المستعد للاتجار بكل التاريخ وكل الجغرافيا وكل الديمغرافيا وكل الجيولوجيا

الخ...لكي لا يبقى سوى وجه الرسملوت الأعلى حاكما مطلقا بأمره على التانقراطية المعممة (نظام حكم كل عوامل الموت بالتعبير المنحوت من طرف ميشال سار)...

والملاحظ أنه يوجد في أصل ومبدأ استتباب نظام حكم ثالوث الفرعونية - الهامانية - القارونية - راهنيا، يوجد **تلوّث أنطولوجي** في غاية خطورة الاستشراء والعدوى، ويتمثل في معاشرة الوجود منطلقيا على أنه ندرة **وكزازة وتقتير** وشحّ **أنطولوجي وبخل مروزي** يتعين التعامل والتصرف معه ضروراويا لا ممكنيا بكيفية بروكستية وإن لزم الأمر **نيرونيا كليغولائيا في** انتظار مدد **الكوبوة والمفيوة** الخ... وأن ليس على مائدة الوجود ما يكفي من الأطباق لتغذية كل الأحياء مصداقا للفتوى المالتوسية دعما **للداروينية** الاجتماعية والحضارية - من هنا مبدأ تشريع وتبرير كل صور الأثرة **اللاايثارية الإستئثارية** وعنه ينشأ مبدأ كل صيغ **الجور** والظلم الممكنة - وهذا منطلق جيد، في حسباننا لانشاء **نظرية** في الجور قد تكمّل نظرية **جون رولس في العدالة** وتكون أساسا ممكناً لبلورة الفينومينولوجيا والجينيالوجيا الحديثة للجور النسقي المطلق وخصوصاً لبلورة هذا **اللامفكور الرهيب** الذي طالما تم التعتيم عليه باطولوجيا، ألا وهو واقع **الاستبداد الغربي** الذي لا يقارن في حجمه ونوعيته وفعاليته وامتداده وقابليته للاستمرار في التنامي والتوسع والتفنن في **التقنّع** والظهور بما ليس هو في جوهره، مع أية صيغة من صيغ ما يسمى استبلاها واستغفالا **بالاستبداد الشرقي**: اذ أنه لم يكن من الممكن مجرد الامكان تاريخيا أن يوجد استبداد شرقي بالمواصفات التي بلورها أمثال مكيافلي وهيجل وماركس...لسبب لا أبسط ولا أبده ألا

وهو غياب الشروط الموضوعية وحتى الذاتية لذلك، جراء اتساع الرقعة الجغرافية والتنوع العرقي الديمغرافي الثقافي الرائع والرّيادة الحضارية في كل أساسيات الثقافة بأوسع المعاني، وغياب الدولة المركزية الحقيقية وانعدام الوسائل الناجعة لممارسة «المراقبة والعقاب» والاستبداد النسقي الحقيقي المسلح بالوسائل الحقيقية على غرار ما يعرف راهنيا في هذا الشأن من **بانبطيقا** معاصرة وعولمة الاستعلام والجوسسة ومساومة على حرية الناس بالأمن الخ... والأخطر من ذلك، هو أنه ليس الشرق الذي ابتدع واخترع ديمقراطية الخمس بالمائة من السكان الأثينية ولا النظام السبارطي العسكري ولا سياسة حرق قرطاج وتمليح أرضها ولا الاسترقاق النسقي المعمم للامبراطورية الرومانية ولا الحروب الصليبية ولا محاكم التفتيش ولا مفهوم «الدولة هي أنا» للويس الرابع عشر ولا ابادة السكان الأصليين من هنود حمر وغيرهم في الأمركتين وأستراليا ولا افراغ قارة افريقيا من سكانها واسترقاقهم ومراكمة رأس المال من عرقهم ودمهم ولحمهم ولا النهب الاستعماري لثلاث قارات ولا التمييز العنصري ولا التطهير العرقي ولا الفاشية والنازية والستالينية والصهيونية وفكرة أرض بلا شعب لشعب بلا أرض الاجرامية ولا **الهرشمة والنكزكة** وتسميم البيئة ولا المكّارتية ولا سياسة تجويع الشعوب ومحاصرتها، ولا التجسس المعاصر بالأقمار الصناعية على كل كبيرة وصغيرة على نطاق كوكبي وهلم جرّا... وبناء عليه فإ ن بقية حياء يجب أن تقرّ بأنه ان كان هناك حقا استبداد جوهري ثابت ومتصل ويشكل أحد مسوخات الطبيعة والثقافة معا، فهو برهانيا لا افتراضيا **الاستبداد الغربي** الذي لا يمثل ما للشرق منه سوى غيض من فيض وقطرة ماء من أقيانوس والذي

سيتجسد بكيفية قصوية في شكل استتباب نظام **الرسمالوت** الراهن تحديدا. بيد أن الأصل اللصوصي اللؤمي الاجرامي للرسمالوت إنما يضطره حياتيا اضطرارا إلى التعبقر في التصنيع الدائم والمتجدد لصيغ نسيان هذا الأصل وإبعادا مستميتا للتهمة الثابتة، وذلك بالايهام الفاعل والناجع (عن طريق التطوير المستمر للميدياقراطيّة بالخصوص والسملجة (sémiologisation) باقترانه عضويا بما يسمى بالتمشي **الليبيرالي** التعدّدي الاختلافي سياسيا، والتحرري التنويري الانعتاقي فكريا ثقافيا والتسامحي الشفاف اجتماعيا والمحق للحق قانونيا الخ...من هنا سطو الرسمالوت عن طريق مختلف كلاب حراسته على ايديولوجية الدفاع عن «حقوق الإنسان» وحتى الحيوان عالميا، واحتكار حق التحدث باسمها على الدوام إلى حدّ رهن شرعيته، على ما يبدو ظاهريا، بمصير هذه الايديولوجيا. في حين أن أصل وفصل الرسمالوت وتمشيه وأسلوب تصرّفه وغائيته الحقيقية لا الايهامية إنما كل ذلك يوجد في تناقض مطلق مع حقيقة حقوق الإنسان - من هنا وجوب **القطع وفك الارتباط** Déconnection بمصطلح سمير أمين، مع مثل هذا الخطاب ضمن سياقه الرسمالوتي، بداية **باعلان الموت القيمي الأكسيولوجي لنخب غربية الغرب** ووضع حدّ نهائي للاحتكار الغربي للوصاية على تلك الحقوق، وبالتالي تحريرها من التمركز الشعوبي بعامة حتى تعود إلى سموّها الكوني بما هي شاحذ ومدفع لكل شعوب الأرض للتسامي والتجاوز الذاتي نحو **ما وراء العرشية القيمية** - وإنشاء **نظرية الجور** المذكورة وتطبيق منهجية **التعديل والتجريح** بغية الإفلاح في تسمية الأشياء الحقيقية باسمائها الحقيقية، إنما يتنزلان في هذا السياق من

تحرير خطاب حقوق الإنسان من سجن **الضروراوية الرسمالوتية** - وإننا لنفترض أن ذلك قد يكون كفيلا بجعلنا ننتقل إلى مصاف الحديث عن **مقتضيات الإنسان الممكنية...**

هذه المقتضيات تشمل عضويا كلية حقوق الإنسان وواجباته ومستقبلاته المخصوصة - (بمعنى صيغ تحديده لقبلته الأنطولوجية والابستيمولوجية والأكسيولوجية...أساسا) بما هو كائن **مكرم تيو - أنطولوجيا** ومستخلف لحمل الأمانة التيو - أنطو - كوسمو - بيو - أنتروبولوجية ومدعو لممارسة **الخلافة** بما هي تصرّف حاذق في **الرابوع الاختلافي الأساسي والتأسيسي** ألا وهو: **الاختلاف التيو - أنطولوجي** المميز فرقانيا بين الألوهية والوجود بكل صيغ معاشرته، **والاختلاف الأنطولوجي** بين الوجود والموجود كما عرفه هيدغر - **والاختلاف الأنطي** بين الموجود والموجود حماية **لانقطاع نظيرية** كل موجود على حدة وأصالته غير القابلة للاختزال - **والاختلاف التيو - أنتروبولوجي** بين اللاهوت والناسوت **وصلا** بينهما **بالمخلوقية وفصلا** فيما بينهما **بالعلو اللامتناهي** المانع لكل ادعاء **تألّهي** على الشاكلة الفرعونية تحريرا للانسية من كل مشروع توثين أفقي وحضا على **العروج العمودي** صوب **ما وراء العرشية** في نفس الآن - هذا **الرابوع الاختلافي** من شأنه أن يشرع **لبرهان المجّانية المطلقة** على وجود الله هذا: وهو أن يسعد كل إنسان دون أدنى استثناء بمجرد وجوده كمخلوق لخالق ليس بإنسي وبأن لا مزية لأي مخلوق عليه بذلك وبأن ليس لأي أحد أي حق في مساءلته على ما يبرر وجوده المجاني ذاك.

إنه الابتهاج بمجانية الوجود لفائض رحمة من مصدر كل الوجود ألا وهو **الجود المطلق** بما لا نهاية له من الممكنات أي **بالممكينونة** - هذا المنظور لمقتضيات الكرامة الأنطولوجية للإنسان يرتكز على المتصل الرئيسي: **حرية - مساواة - إنشداد إلى الحقيقة الممكنية الجودية للوجود،** وبما هو كذلك يتطلب **القطع مع نمط العمران البشري الملوث أنطولوجيا** كما هو سائد معموريا اليوم. على أن هذه المقتضيات لا تترعرع وتورق وتزهر وتثمر الا بإنجاز ما ما يشبه **الثورة الأنطولوجية المستمرة** على كل عوامل **الضرْوَرَة والمَرَوزَة والمَلْتَسَةِ والهَبْوزَةِ...**

ونمذجة ممكنة على هذه المقتضيات، تمكن الاشارة إلى اقتضاء أن يكون بوسع كل إنسان بما هو إنسان أن يكون ما هو أو أن يصير ما هو أو أن يكف عن أن يكون ما هو أو أن يكون غير ما هو وذلك **ارتوازيا** وبدافع من قرارة نفسه دونما زج به في معتقلات معقولية «المعقول» (بلغة العدول المنفذين) الكسبوتي الحسبوتي، ومعقول الاستهلاك الرغبوتي والانتظام الأمني العسكري الرهبوتي والانصياع الامتثالي السمعبصري الكذبوتي الجهلوتي... ذلك من مبادئ الانعتاق الأفقي من كل ضرورايات النذلوت الانسي، ومن كل ستراتيجيات **تسعير الوجود** (بمعنى تعيين سعر له وتحويله بذلك إلى سعير جحيمي تناهشي) وضرورته وندرنته وتجفيف كل منابع المعنى الذي لا يكون مردوديا تربّحيا...

ولعل من أبلغ الظواهر المرضية الباطولوجية للضّرْوَرَة والنّدرنة المذكورتين ما لا يلاحظ من أنه على الرغم مما أشرنا إليه من مضاعفة

الفعالية النظرية والعملية الانسية آلاف المرات اليوم مقارنة بالماضي، إلى حدود التذكير بدلالة أفق **الكنيّة اللاهوتيّة (كن فيكون)** كناية عن **الفاعلية المطلقة**، وعلى الرغم من واقع إنقلاب المبدأ الأخلاقي للرواقيين القاضي بوجوب تمييز الإنسان بين ما هو في مقدوره (وهو تغيير رغباته وأهوائه) وما هو ليس في مقدوره (وهو تغيير العالم وطبيعة الأشياء) انقلاب هذا المبدأ الشهير إلى الآتي: وهو أنه لم يعد في مقدور الإنسان أن لا يكون في مقدوره فعل كل شيء (على الأقل نظريا) بصياغة فيلسوف العلوم ميشال سار، على الرغم من ذلك إذن، فإن الرسمالوت القائم على القول **بالأصل الندروي الضروراوي اللاممكني للوجود** لا يزال إلى حد الساعة يوهم بشرعية العمل وفقا لاكراهات **الضروراوية النسقية** على نطاق كوكبي: مع أن كل الاكتشافات العلمية والاختراعات التكنولوجية والثورات الاتصالية الاعلامية الحالية مثلاً، إنما تدلّ على اتساع دائرة الممكن لا محدوديا وتكثّر وتنوّع الممكنات في الطبيعة والثقافة معا بكيفية غير مسبوقة - وليس أدل من هذه الاشارة على باطولوجية ومسوخية ورِدّية القول السائد اليوم بوجوب **هيمنة الفكر الواحد** La Pensée Unique الأوحد والأسلوب الواحد في **التأكين**، استمدادا، على ما يبدو، من كرامات **الكبْوَوَة والمَفْيَوَة والهلودة والكوكلة**... التي بلغ بها الغول اللاعقلاني الذي يسكن في القلب منها إلى حد صنع هذا **«الرعب الاقتصادي»** L'horreur économique باصطلاح فيغيان فورستير المتمثل في أن ربح الشركات الكبرى قد أضحى **متبوعا** وليس **مسبوقا** بطرد نسب هامة من عمالها وموظفيها وأصبح هناك علاقة

تناسب طردي بين الربح السابق والطرد اللاحق... وهي عّينة بسيطة عن استشراء **«الشر المحض»** بتعبير مطاع صفدي.

مقتضيات الإنسان، من هذا المنظور، ستعني أساسا حق وواجب **استئناف التاريخ** أكثر من أي وقت مضى، **وأخذ** أمور الوجود فيه بقوة **ايطيقا الفتوة** بأعمق المعاني، وحق وواجب مقاومة كل مشاريع انهائه همجيا عنجهيا بمحاولة كوننة أسلوب حياة هو قَبَلي عشائري في جوهره، ولا يمثل في الحقيقة سوى ممارسة لا تزيد على مجاورة المستوى الصفر من التأنسن التواصلي التآصلي - اذن هو اقتضاء الانفتاح على **الممكنية الجودية للوجود**، على لا نهائية ممكنات الوجود وممكنات الفكر وممكنات الوجدان وممكانت الممارسة **الإبداعية**، لا نهائية من حيث الكم والكيف وصيغ التعالق بين مختلف الممكنات... وهو ما يفضي إلى حذق فقه ما نسميه **بالشهرازادية الماهوية للوجود** بما هو منبع لا ينضب لما لا نهاية له من القصص والحكايات والأحاجي والخرافات التي منها يمكن إبداع «أحسن القصص» بالتعبير القرآني، دحضا ومقاومة لمشاريع تسويد **القصة الممجوجة الواحدة والقصّاص الأرعن الواحد**:

ذلك هو مبدأ استئناف التاريخ باستئناف تكثير وتنويع الحكي والحكائين، الرواية والرواة والروائيين - وبإيجاز شديد إستئناف إبداع ورواية **حكايات ألف ليلة وليلة** وإستئناف حكي شهرزاد للوجود ضدّ الموت والرعب والإرهاب **الرسمالوتي الكسبوتي الحسبوتي** والإستبداد على نطاق معموري، وذلك **بالإبداعية** اللانهائية التي وحده الشرق في

إشراقيته الجوهرية يعرف سرّها ان هو عرف كيف يستردّ اقتداره الممكني الجودي الحاتمي، واستأنف ممارسة **إيطيقا الفتوة** في اطار ما نسميه **بالاعراب الانسلامي للوجود** على أنه جود من الجود المطلق، **وحاتمية إيثارية** مطلقة: علما بأنه بهذا الاعتبار وحده **المطَلق مُطلِق** محرّر لممكنات الوجود والإنسان اللامتناهية، وبذلك وحده يمكن أن يكون لخطاب حقوق الإنسان بما هو جزء من مقتضياته، معنى ثوري حقيقي به يمكن أن يوضع حدّ نهائي **للدّغارة السيّاسية** والعهر الثقافي المتمثلان في تأييد أبشع الدكتاتوريات عبر العالم، واستقطاب مختلف الحركات المعارضة لها، والتربّح الأقصى من هذا الاستقطاب وذاك التأييد معا مثلما هو الشأن هذه الأيّام. وذاك من آيات **الجوهرالنذلوتي** للرسمالوت بما هو الابن الشرعي للثالوث **فرعونية - هامانية - قارونية**.

الفصل التاسع

نحو إيطيقا أختلافية

نحو إيطيقا أختلافية

مداخلة ضمن الملتقى العالمي حول «الاختلاف»
أيّام ٢، ٣، ٤ و٥ مارس ٢٠٠٥. تنظيم قسم الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان - جامعة القيروان.

المستند الأظهر للاعتبارات المتسرّعة والمتوتّرة الموالية هو اعتقاد عقلي، ترسّخ لدينا منذ مدّة، ومفاده أن الإستمرار في سكني العالم على الشاكلة الراهنة، قد أضحى مستحيلا نظريا وممارسيّا ووجدانيا، وأن جمّاع مقوّمات تواجد البشر معموريّا قد بات إجراميّا انتحاريا في آن وجوهريّا، جرّاء الهوان الأقصى لصورة ومادّة الإنسان كإنسان لدى الإنسان وكلّ إنسان دون أدنى استثناء، وأنّ استئناف التفكير من خلال الشبكات المفاهيمية المعهودة إلى حدّ القرف والغثيان ليس له من مفعول فاعل سوى المزيد من ترسيخ هذا الأمر الواقع وقوعا استفحاليا على نطاق كوكبي بمباركة كوكبية من قبل الفاعلين والمفعول بهم على حدّ سواء.

أمّا فرضية العمل المعتمدة إجرائيا ها هنا فمؤدّاها أن هناك وجاهة كبرى لممارسة **الإيطيقا إختلافيا في هيئة تحقّق بالتخلّق وتخلّق بالتحقّق** انطلاقا مبدئيّا من كون حذق فهم الاختلاف في حدّ ذاته قد يكون قادرا

على تدشين ثورة حقيقيّة في مستوى العلاقة بالوجود بما هو كذلك اعتبارا لكون **الوجود عينه هو الاختلاف عينه** كما قال بذلك هيدغير[1]، لكن بقصدية لا علاقة لها بالسياق الإيطيقي الأنطولوجي الذي يعنينا بالأخصّ ها هنا.

أن يكون الوجود عينه هو عين الاختلاف هذا يعني من بين ما يعنيه، أنّ الاستجابة الأنسب لماهيته الإختلافية لا يمكن أن تكون سوى **استجابة تجوابية اختلافية.**

بيد أنّه لمعترض أن يعترض بالتساؤل الآتي: كيف يمكن أن تكون الإيطيقا، في **الكونية** الجوهريّة لمنطلقها وتمشّيها وغائيّتها كما علّمنا ذلك أمثال كانط، ان تكون اختلافية تعدّدية؟ ألاَ نقع بذلك في خطر تحوّل إختلافية الإيطيقا إلى نسبيّتها **البسكالية** (صواب ما دون جبال البرينيه وخطأ فيما وراءها)؟[2] ألا يحرمنا ذلك من «كونية» لم تصل إلى تمثّل بعض ملامحها مختلف **الإنسانويات** (Les Humanismes) إلاّ بشقّ الأنفس وفقط على صعيد التنظير المجرّد - أمّا الممارسة التطبيقية فهي المؤجّل السرمدي؟

عنصر ردّ أوّل ممكن على هذا الاعتراض يمكن أن يكون في شكل توضيح لكون المراد من اختلافية الايطيقا ليس بالضرورة وفقط مضمون توجّهها **الأفقي** تساوقا مع الاختلاف التعدّدي للزمكانية، وإنّما مضمون

---

(١) هيدغير: هويّة واختلاف:

M. Heidegger: Identité et différence. In Questions I. Ed. Gallimard 1968. P.298-300.

(٢) بسكال: خواطر: B. Pascal: Pensée. Ed. Booking international. 1995 294. P.114.Ø

توجّهها الرأسي العمودي استهدافا للامتياز الأخلاقي الأقصى - هذا التوجّه يمكن أن يتدعّم بالمنظور البسكالي الآخر القائل بأن الأخلاق الحقيقية إنما تسخر من الأخلاق[١]، كناية عن الحربائية النفاقية لهذه الأخيرة.

هذا التوجّه العمودي لأخلاق الامتياز هذه، إنما يقوم في حقيقته على أرضية أنطولوجية هي نفسها اختلافية من حيث أنّها تفترض عِشْرة آخرية أخرويّة مع الوجود بما هو في ماهيته اختلاف كثري لأنه من منظورنا كوثري، كما سنرى - بتعبير آخر، هناك ضرورة لمفصلة الإيطيقا الإختلافية عموديا مع إدراك للوجود بما هو كثري كوثري - وهذا يعني أن أمر استنهاض سؤال الوجود بتكاليف نظرية وعملية جديدة، قد أمسى محسوما ومن تحصيل الحاصل - وإذا ما اعتبرنا، بتسليم جدلي، أن هذا هو واقع الحال بعد الإنجازة الهيدغيرية في هذا الصدد[٢]، مع كلّ الملابسات والالتباسات الإشكالية المحايثة لها، والتي ليس هذا مقام تفصيل القول فيها على أهميّتها القصوى في ذاتها ولذاتها، فإنّ المشهد الفلسفي الحالي، من منظور تراث الجذرية بدلالة هوسرلية[٣]، الذي نتبنّاه على علاّته، سيعرض علينا المسألة في الهيئة التالية:

---

(١) بسكال: ن. م. الصفحة ٥٢٦ - ١٨٠.

(٢) هيدغير مثلاً: رسالة إلى الأب رشاردسون.

M. Heidegger: Mon chemin de Pensée et la Phénoménologie, in Question IV. Ed. Gallimard - 1976 - P. 161-175.

(٣) تأمّلات ديكارتية:

Ed. Husserl: Méditations Cartésiennes Introduction à la Phénoménologie Ed. Vrin, 1969 Ø2. P. 3-5.

سؤال وجود محيّن مفكورفيه هيدغيريّا من زاوية نظر **«تاريخ الوجود»**(١) آل به الأمر إلى إنجاز **«الخطوة القهقرى»**(٢) بالنسبة إلى تاريخ الميتافيزيقا كتاريخ لنسيان الاختلاف الانطولوجي بين الوجود والموجود، وإنجاز **القفزة**(٣) (Sprung) إلى ما بعد **تاريخ الوجود** استشرافا لأفق **الإيرايغنيس/الإنتايغنيس** (الحدثان الإنتفائي - أو العهد بلغة محمّد محجوب)، أين لم يعد يتعلّق الأمر بالوجود أصلا في مأتاه المآلي الإغريقي(٤) - هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينعطي **سؤال الآخر**(٥) بما هو سؤال إيطيقي أخلاقي يطمح إلى استغراق كلّ الميتافيزيقي فيه واحتكار مرتبة **الفلسفة الأولى** وفقا للمشروع اللّيفيناصي(٦).

وبذلك تكون لدينا **المحصّلة** الفلسفية الموالية: **إمّية** عظمى تقضي بضرورة الاختيار بين **سؤال وجود بدون أخلاق** خارج دلالة المنطوق

---

(١) هيدغير: مثلاً: نيتشه II: M. Heidegger: Nietzsche II. P. Ed. Gallimard. P. 319-399.

(٢) هيدغير: مثلاً: مبدأ السبب الكافي:
M. Heidegger: Le principe de Raison. Ed. Gallimard 1962. P. 188.

(٣) ن.م. ص ص ١٨٥ - ١٩٠.

(٤) هيدغير: مثلاً: ندوة حول محاضرة «زمان وكينونة» م. م.

(٥) ليفيناص: فكر الكينونة وسؤال الآخر.
E. Levinas: La Pensée de l'Être et la Question de l'Autre, in Critique - No 369 - 1968 - p. 187-197.

(٦) ليفيناص: هل الأنطولوجيا أساسية؟
Levinas: L'ontologie est - elle Fondamentale? In Revue de Métophisique et de Morale. Janvier /Mars 1951. P.88-98.

الإغريقي الاشتقاقي **للإيطيقا** بما هي إقامة ومقام حذو الأشياء عند هيدغير (Ethos)[1]. **وسؤال الآخر** بدون **وجود**، إعتبارا لأنّ الأخلاق **كمسؤولية عن الآخر** تستلزم نبذ **العطالة الأنطولوجية** للوجود لصالح الموجود عند ليفيناص[2]. وبذلك يكون تكريس نسيان الوجود ونسخه بالموجود أفضل عمل تنجزه البشرية، عكس التوصيف الهيدغيري المعهود في هذا الشأن الرئيسي ضمن **فكر الكينونة**[3].

لسائل أن يسأل: هل أنّ هذه **الإميّة** ملزمة كلّيا ونهائيّا؟

جوابنا الشخصي بالنفي نظريّا وبالرفض عمليّا للأسباب التّالية:

إن كان ثمّة نسي منسي حقّا في تاريخ الوجود ولا **مفكور مطلق** في تاريخ الفلسفة في تماهيه مع تاريخ الميتافيزيقا بالتأويل الهيدغيري لهذا الإشكال، فهو ذاك الذي كرّس ورسّخ وجذّر إلى حدّ الآن إنسداد أفق المعاشرة **الممكنية الجوديّة** للوجود على أنّه **جود** من **الجود المطلق**. جود لانهائي **بالممكينونة** وبما لا نهاية له من الممكنات وبما لا نهاية له من العوالم الممكنة وصيغ التفكير الممكنة وصيغ الوجدان الممكنة وصيغ الممارسة الممكنة... ضدّا لعولمة المستوى الصفر من التأنسن

---

(١) هيدغير: الرسالة حول الإنسانوية:

Heidegger: Lettre sur l'Humanisme. Ed. Aubier 1964. P.117.

(٢) ليفيناص: من الوجود إلى الموجود.

Levinas: de l'Existence à l'Existant. Ed. Fontaines 1947. P.93.

(٣) هيدغير: مثلاً مسألة التقنية:

. Heidegger: La question de la technique. Essais et Conférences. Ed. Gallimard. 1958 - P.11-48.

السائدة اليوم على سبيل المثال، بقيادة «**الغشتل المجنون**»[1] بما هو **جهزوت** اجهازي استنفادي إستنزافي ودكتاتورية «الفكر الواحد» الحاكي المحكيّ الواحد.

ما نصّبه هذا اللامفكور كبداهة مطلقة منذ بداية **التهجية** الإغريقية للوجود هو إعتبار هذا الأخير كسبا وحيازة وعُقْلَة (أوسيا) يتعيّن حذق حسابها وقيسها (تركيزا على الممكن الكمّي للّوغوس) وبالتّالي كانت **النظرة الندروية الشحيّة البخلية** (المروزيّة) في أصل **المعاشرة الأولى** للوجود ومذّاك حدّدت كلّ صيغ النظر وتصويب النّظر التي عرفها تاريخ الفلسفة في إعتمالها الغربي على وجه أخصّ وهُمّش تماماً **الممكن الجودي** الكوثري[2] الإختلافي التعدّدي.

الكيْنونة **المنسوخة الممسوخة** كلّيا كسبا تتمظهر اليوم أمام كلّ من فُرضت عليهم الإقامة الجبرية على ما كان يسمّى أرضا، تتمظهر بمظهر **الرسمالوت** أو ليفياتون **رأسمال الرأسمال** (المضاعفة مقصودة) أو **دكتاتوريّة الكسبوت الحسبوتي** الذي لا حياة له إلاّ داخل المتّصل الآتي: رهبوت أمني عسكري مخابراتي، **علموت تقنوتي** في الخدمة الحصرية القصرية **للرسمالوت**، **رغبوت** استهلاكي هوسيّا، **كذبوت** إعلامي دعائي إشهاري، **جهلوت** اختصاصي في اللاّشيئية، **نذلوت** فسادي إفسادي

(١) هيدغير: عصر تصوّرات العالم.
Heidegger: L'époque des conceptions du Monde - in Chemins qui ne mènent Nulle part. Ed. Gallimard.

(٢) للمفكّر طه عبد الرحمان استثمار طريف لمفهوم «الكوثرية» في كتاب: اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي. طبع المركز الثقافي المغربي ١٩٩٨ ص ٢١ - ٣٠.

إرشائي تسلّقي لصوصي، **ثقفوت** تبريري بغائي إستبغائي، **نخبوت** يشكّل **صفوة الصفوة** ممن اختصوا في بيع التاريخ والجغرافيا والديمغرافيا والجيولوجيا الخ...

والضّامن للنموّ المستمرّ للمتّصل برمّته ولكلّ مكوّن منه على حدّة هو ثالوث اللؤم المطلق التالي: **فرعونية** كناية عن الطاغُوت السياسي التسلّطي، **هامانية** كناية عن المعرفة الصيدية الإصطيادية، **قارونية** كناية عن الحيازة السطوية التغوّلية.

والنّتيجة النّهائية للتلازم العضوي بين كلّ هذه العوامل هي إرساء **سوقية معمّمة** على نطاق كوكبي تنجز بأقصر السبل وأقلّ التكاليف وفي أسرع الآجال مهمّة **تسعير الوجود** نهائيّا وكلّيا بمعنيي **التسعير**: تحديد سعر لكلّ شيء وفقا للنهم الكوسموفاجي **للرسمالوت** من جهة، وجعل الوجود بما هو موجود **سعيريا جهنّميا** بالنسبة للعالمين. دون نسيان معنى «السُّعَار» بما هو من أخطر الأمراض النفسية والعقلية...

إن ما يسمّى اليوم **عولمة** تحت إمرة «الفكر الواحد» الخاتم لما سبق والهادي إلى سراط **ديانة العجل الذهبي** المستقيم، إنما هو في ملّتي واعتقادي، أبلغ تجسيد لهذه النتيجة - من هنا سيادة الحكاية الواحدة والحاكي الواحد - حكاية **قصاصية اقتصاصية** واحدة وتذكّر بتلك التي كان لا يتغذّى من سواها شهريار قبل حدثان الثورة الشهرزادية التي فتحت الأفق اللانهائي لرواية ما لا نهاية له من الحكايات...

بهذا المعنى ستكون **الايطيقا الإختلافية شهرزادية** في جوهرها، زيادة على كونها مشتقّة مباشرة من معاشرة للوجود تقطع مع إرث **الضروراوية**

اللاممكنية الطويل الذي حدّدته نهائيا وكلّيا الرؤية الندروية الكزازيّة المذكورة أعلاه.

يتّضح حينئذ أنه للخروج من مناخ الاختناق الكوني الذي ما ينفكّ يبرزه المتّصل المذكور يجب التحلّي بعزم حازم للقيام **باقتحام العقبة** وتغيير القبلة من وجهة الاغتراب **المروزي الملتوسي** إلى الشيعوعة الحاتمية ومن **الشهريارية** الحاقدة إلى **الشهرزاديّة** المفضية إلى الإستجابة الجودية لجودية الوجود كما توحي بها الشحنة الدلالية اللامفكورة إلى يوم الناس هذا، للعائلة المفاهيمية الفريدة التي ينتمي إليها اشتقاق لفظة الوجود في اللغة العربية وهي عائلة «**الوُجْدُ الوَجْدي الوجداني**»: **الوُجْد** بمعنى الغنى والثراء بإطّلاق **والوَجْد** بمعنى أقصى العشق **والوجدان** بمعنيي العثور على موجود والانفعال العاطفي في أعمق دلالاته.

تغيير القبلة هذا يقتضي ممارسة الإيطيقا إختلافيا بوصفها **إقامة مقاومة** لمختلف مشاريع احتكار **القيّومية** كما ما برح يحدّد معالمها واتجاهاتها الثالوث اللؤمي المشار إليه أعلاه - وهو ما يتطلّب الاضطلاع **بالجهاد الأكبر** في أسمى معانيه ومنها أساسا الثورة الأنطولوجية الممثّلة في التجاوز الذاتي للذات على الدوام ذهابا أيابيّا وإيّابا ذهابيّا مستمرّين من النفس إلى الآفاق ومن الآفاق إلى النفس تغذية ومَمْكَنَةً (Possibilisation) للنفس بالآفاق وللآفاق بالنّفس ضمن ترحال تجوابي ليس له نموذج حقيقي في الأدبيات الإنسانية سوى **السندباد** في تحرّكه التّحرّقي الدائم.

بتعبير آخر، يتعيّن اتخاذ قرار لا رجعة فيه بممارسة **إجتهادية معمّمة** شأنها الأساسي والدائم **الفرقان** بين عبوديات الضروراويّة المروزية من

جهة ورحب وسعة الممكنات اللامحدودة للممكنية الجودية الخاتمية من جهة أخرى - ذاك هو شرط إمكان إرساء إيطيقا إختلافية تستهدف تهيئة **إقامة مقاومة** لأوهام القيومية التي أنتجها البردغم **البروميتيئي الفاوستي** الذي هو بصدد تحويل **الآنشتاينيّة إلى فرنكنشتاينية** كناية عن تحويل وجهة قوّة العقلنة الإنسيّة إلى ما يشبه ثعبانا يأكل ذيله في شكل **طوطولوجيا التنظير وسيزيفية العمل وكازانوفية** الحساسية **وصادومازوشيه** نمط التّعالق بين البشر.

إنّ سؤال الإقامة - في العالم - مع - الآخرين - حذو الأشياء أضحى أكثر الأسئلة **راهنية ورهانية** - إنّه بمعنى عميق وشامل، **السؤال الإيكولوجي**: كيف يمكن سكني العالم بكيفية تلائم حقيقة الإنسان في علاقتها التضايفية مع حقيقة الوجود؟

بهذا الاعتبار التّساؤلي يمكن توقّع الاضطرار إلى إرساء فلسفة أولى حقيقية بديلة في صيغة **إيكولوجيا أساسيّة**(١) تعيد النّظر جذريّا وشموليّا في جمّاع أنماط **العمران البشري**، بمعنى خلدوني جامع، التي عرفتها الإنسانية إلى حدّ الآن، لما تبيّن من منحاها **الإجرامي الانتحاري** المشار إليه في بداية هذه العجالة. **إيكولوجيا أساسية** تطمح إلى أن تكون علما **للسكنى الممكنية الجوديّة** للعالم - ذاك من أهمّ مضامين الإيطيقا الاختلافية المنشودة: علم **تأمّلي** بمعنيي **التأمّل**، معنى الفحص الأعمق والأشمل، ومعنى الانشداد **إلى الأمل شهرزاديّا سندباديا...**

---

(١) لهيدغير بداية لأشكلة مثل هذه الإيكولوجيا الفلسفية ضمن مقال: أفعال البناء والسكني والتفكير:

M. Heidegger: Bâtir - Habiter - Penser - in Essais et conférences - Ed. Gallimard. 1958. P.P. 170-193.

ولعل أولى الخطوات إلى ذلك تكون في هيئة رجوع ضروري مصيريّا لإعادة طرح سؤال الوجود ضمن مشروع إعراب إنسلامي للوجود باعتباره وفي جوهره، مبتدأ وخبرا وحالا، **جود من الجود المطلق** - الجود إنما هو تعريفيا إخلاف مطلق لموعد التطابق مع الذات وإلاّ استحال إلى **هويّة** أسيرة أزليّة أبدية لهوّة هاويّتها - وهو تعريفيّا أيضاً اختلاف في فعل إعطائه الدائم الذي **يغتني** تحديدا من **فعل إعطائه لذاته** قبل أيّ سؤال، هو حركة تجاوز دائم للذات نحو الآخر النسبي والمطلق على حدّ سواء - **عطاء سرمدي** دونما حساب واغتناء ذاتي مطلق بحركة العطاء الدائم لأوّل طارق دون أدنى استثناء - إنّه **الفداء المطلق كأصل للخلق** ولاعتمال «**الكنّية**» (من كن فيكون) أنطو - تيولوجيا...

ولحذق إدراك مثل هذه الخصائص الفريدة لجوديّة الوجود يتعيّن التذكير بفحوى الرابوع الإختلافي الذي يشكّل مفصلة أولى لاختلافيّة الوجود ذاته:

أوّلا: الاختلاف البيتو - أنطولوجي القاضي بالفرقان بين المصدر المطلق للجود المطلق والوجود بما هو وجود - إذ أن حقيقة هذا المصدر ستظلّ **سرّ كل الأسرار** بإطلاق... ولأنّها كذلك فهي استضافة دائمة للسفر إليها **سندباديا طموحا جموجيا جنوحيا لإدراك ما وراء العرشية** كناية عن **المطلَق المطلِق** المحرّر.

ثانيا: الاختلاف الأنطولوجي الأنطي (أو الكينوني الكائني) وهو الذي أحسن أشكلته هيدغير في شكل فرقان بين الوجود والموجود، بين الكينونة والكائن.

ثالثا: الاختلاف الكائني القاضي باحترام إنقطاع نظير كلّ كائن

بالنسبة لكلّ الكائنات الأخرى - إذ لا تكرار لكائن على الإطلاق - كلّ كائن إنّما هو فريد أصيل ولا تعويض له البتّة أنطولوجيا - والتعرّف على كائن ما إنّما **هو وصل أصيل لأصالة بأصالة** أخرى مغايرة لها - **ولا تواصل** حقيقي، بهذا الاعتبار إلاّ بين **أصالات - فالتواصل تآصلي** في جوهره إذن وليس ترادفيًا تكراريًا ميميطيقيًا كما استقرّ في ذهن الجميع تقريبا.

رابعا: الاختلاف **اللاّهوتيّ، الناسوتي** (تيو - أنطروبولوجي)، القاضي باحترام المسافة غير القابلة للاختزال البتّة بين الألوهيّة والإنسان دحضا مبدئيا لكل المشاريع المفضية إلى **التوثين الميتافيزيقي** عن طريق التشبيه الاستيعابي أو المماثلة التي يمكن أن تنحرف إلى طموح **للتألّه التفرعني** أو إحدى مشتقاّته (**إنشاء دولة** لا هوتيّة تيوقراطيّة مثلاً).

هذا الرابوع **الإختلافي** يحتاج إلى حسن التصرّف فيه لما له من طابع **أساسي تأسيسي** يحدّد كل مجالات التواجد الفعلي والممكن. نفرد لصعيد حسن التصرّف المصيري هذا في الرابوع الإختلافي ذاك نمطا أصيلا وفريدا في معاشرة الوجود هو الذي نسمّيه **مفارقيا خلافة** بدلالة **لا مفكورة ولا منقالة ولا مفعولة** إلى حدّ الآن - خلافة لا علاقة لها بما يُعرف تحت هذا الإسم من ذوات وصفات وأفعال تاريخيّة ضمن الفضاء العربي الإسلامي تحديدا - وقد يكون **المشروع غير المنجز للخلافة التاريخية** هذه هو هذه **الخلافة** كحسن تصرّف في **الرابوع الأختلافي**...

بعد هذه التوضيحات والتحديدات الضروريّة يُمكن الإشارة إلى البعض من أهمّ مضامين **الإيطيقا الإختلافية** البديل المشتقّة من هذه **الخلافة** كحسن تصرّف في **الرابوع الفرقاني** هذا.

ولنبدأ أوّلا بالتصريح بالاسم الأنسب لهذه الإيطيقا في نظرنا: إنها **إيطيقا الفتوّة** مفهومة بمعنى لا علاقة له بالاستعمالات التتفيهية الرائجة اليوم (خصوصاً عبر الأفلام المصرية). الفتوّة هاهنا تعني أساسا الاحترام الأقصى **لاتّصالية المتّصل** الآتي:

كرامة - حرّية - مساواة - إنشداد إلى الحقيقة استحقاقا لها وتحقّقا بها - وحينما نتحدّث عن متّصل فإنّما ذلك يعنى الترافد المطلق والتلازم المتبادل والاشتراك المتبادل بين كلّ مكوّنات هذا المتّصل: وتفصيليّا هذا يعنى الآتي:

الكرامة المقصودة مصدرها تيو - أنطو - لوجي في هيئة استخلاف **إلاهي للإنسان كإنسان**، تحميلا له للأمانة **التيو - أنطو - كوسمو - بيولوجية** (إنّا كرّمنا بني آدم...). النتيجة المباشرة لذلك هي تأسيس تيو - أنطولوجي - لقداسة فردية كلّ فرد إنسي بما هو كذلك، ودونما أدنى استثناء وهذا **خطّ أحمر مطلق** إذ لا إنسانية لفرد إنسي لا يقاوم بالنّفس والنفيس إلى آخر رمق كل إهدار موصوف **لكرامته** أو **لكرامة** أيّ كان غيره وبأيّة نسبة من النسب، إذ أنّ احترام كرامتي الشخصية كفرد إنسي مرتبط عضويّا باحترام كرامة أي فرد إنسي آخر دون تمييز مصدره الجنس أو العرق أو الطّائفة أو العقيدة أو اللّون الخ - ذاك من مقتضيات الفتوّة: إقامة مقاومة - إقامة - في - العالم - مع - الآخرين - حذو الأشياء، تكون في شكل **خدمة دائمة للآخرين** دون انتظار أدنى مقابل منهم، خدمة تتجاوز لا نهائيّا صعيد **القيم التبادلية**، وتجهل الخوف والطمع والمنّ والتزلّف والتملّق، صيانة، تحديدا لكرامة الإنسان في النفس وفي الآخرين كلّ الآخرين، دون أدنى اهتمام، بإمكان أو عدم

إمكان معاملتهم بالمثل - إنّها خدمة **مجّانية** بإطلاق لأنّ محرّكها الأساسي علاقة **مطلقة بالمطلق** تجعل من **المطلَق مطلِقا مُحرّرا** - تخطيا لدائرة الحقوق والواجبات الإسفافية.

المكوّن الثاني للمتصل هو **الحرية** بمعنى إمكان حقيقي لكلّ فرد إنسي لكي يحقق **إبداعيّة انقطاع نظيره** - كلّ فرد إنّما هو مبدع جوهريا، عبقري جوهريّا - والإلحاد الحق، في هذا الصدد، هو خيانة هذه الإبداعية العبقرية كممكن أساسي تأسيسي لكلّ فرد إنسي، أو الاستقالة منها أو ممارستها كفرض كفاية لا كفرض عيني أو الارتهان إلى مختلف صيغ الوصاية في ذلك.

المكوّن الثالث هو المساواة بما هي اعتراف فعلي بجدارة الجميع دون استثناء بتحقيق انقطاع النظير هذا أو الفرادة الأصيلة هذه منطلقا وتمشّيا وغائية - وتعني المساواة ترافد الجميع في اتجاه الممارسة الفردية والجماعية لحريّة **التحقق عموديّا وأفقيّا** - فلا تناقض البتّة إذن بين **الحريّة والمساواة** كما اعتقد الجميع تقريباً إلى حدّ الآن، إنّما هو الارتهان المتبادل فيما بينهما على الدوام: لا حريّة دون مساواة وإلاّ فهي **الفرعونية** ومشتقّاتها ولا مساواة بدون حريّة وإلا فهي **القطيعية الزوولوجية...**

المكوّن الرابع هو التعلّق الدائم بالحقيقة بما هي استدعاء دائم **للاستجابة الممكنية الجودية لجودية الوجود** - أي الحقيقة بما هي **إنجواد دائم** يقتضي إنجاز مشروع الجموح الجنوحي الأقصى **وهو إدراك ما وراء العرشيّة** دلالة على وجوب **تأجيج وتأويج** كلّ أبعاد الإنسان (المعرفيّة والعملية والوجدانية والرغبية والغريزية والحدسية والحسّية والحلمية

والتأمّلية...) **لممكنة وجودنة** كلّ أبعاد الوجود والتواجد مع الآخرين ومع الأشياء، سائر الأشياء - من هنا الطابع **التحقّقي الاستحقاقي** للحقيقة وارتباطه العضوي **بخيار الخير الإيثاري** الذي عليه أن يتسلّح، عند صاحب الفتوّة الحقّة، بشكل من أشكال الفعالية القصوى نسمّيها **«الكنّية»** التي من روافدها **المجال العلمي التكنولوجي**، لنشر الحاتمية على كلّ الكائنات سعيا إلى زيادة الخير على الدوام بما هي شكل من أشكال **المشاركة ميتافيزيقيا في الخلق المستمر** للعوالم الممكنة والفعلية (وهو مضمون إستخلافي لا مفكور أيضاً إلى حدّ الآن).

المضطلع بإيطيقا الفتوّة يكون قد قام **بجهاده الأكبر** كفرض عين، أي بالثورة الانطولوجية على طوطولوجية الهويّة المنغلقة على ذاتها في شكل **ثقب أسود** يقضم كلّ شيء ولا يعطى شيئاً على الإطلاق - ويكون أيضاً قد قام بتغيير قبلته من تكريس **الضروراوية المروزية** إلى إيناع **الممكنية الحاتمية** في شكل تبنّ كلي ونهائي **لخيار الخير الإيثاري** توسيعا لدائرة **المجّانيّة** في الوجود والتواجد، دائرة ما لا يخضع لأي حسبوت كسبوتي، دائرة الحريّة وهو ما يحمله التركيب الاشتقاقي الفارسي لاسم شهرزاد: شهر بمعنى مدينة وأزاد بمعنى الحرية: المجموع مدينة الحريّة. لذلك تكون **إيطيقا الفتوّة شهرزاديّة** ماهويّا.

للفتى الشهرزادي، ومن حيث المأتى والمآل معا، **همّة متعلّقة بما وراء العرش** جموحا حنوحيّا أقصى أين منه السرقة **البروميتية** لقبس من نار لم تثبت إلى اليوم **قدسيتها**. وأين منه المشروع **الفاوستي في تعاقده مع الشيطان** من أجل الحصول على فُتات معرفة هي طوطولوجية مبتدءا وخبرا.

الفتى الشهرزادي كائن **إنهمامي** همّه واهتمامه وانهمامه وهمّته لا علاقة لها بغير الإمكان الدائم لتقديم **«معروف»** أو **«إسداء جميل»** بأعمق معاني «المعروف» و«الجميل» يشدّ كلّ ذلك خيار «تأمّلي» (بمعنيي **التأمّل**: التفكير الأعمق والأشمل والأجذر من جهة، والإنشداد الدائم لدائرة **الأمل** من جهة أخرى) يطمح إلى مباشرة **بشرى يتباشر بها البشر** علّهم يزهدوا في **المنزلة الطاناطقراطيّة** التي ما ينفكّ يفرضها عليهم اعتمال المتّصل الرسمالوتي المذكور تحت إمرة الثالوث اللّؤمي المذكور: **فرعونية - هامانيه - قارونية**. تباشر بعلم مرح حقيقي وبمعرفة **جَذْلانة** حقيقية تكون **ايحائية استيحائية استحيائيّة** (من الحياء) **إحيائية** تفكّ الارتباط نهائيا وكلّيا مع الخطاب النعيّ الجنائزي الأطلالي الذي لم ينتج لنا إلى حدّ الآن سوى ثقافة يستغرقها تماميا ركن وفايات طويل عريض نقرأ فيه موت الله وموت الإنسان. موت المعنى وموت الوعي وموت الذات وموت السياسي وموت الاجتماعي وموت الفنيّ ونهاية التاريخ... من هنا ضرورة إنبراء جديد **لثورة شهرزادية** تُرجع إلى **العالم طابعه السحري الغرائبي العجائبي** (Le réenchantement du monde)...

فهرس المضامين

هذا الكتاب

فرضيّة العمل ها هنا هي أنّ مجّانيّة الموجوديّة يمكن أن تكون أعمق وأجذَر تجربة وجودية يمكن أن يمرّ بها الإنسان كإنسان بما هي في متناول كل إنسان في كلّ وقت وفي كلّ مكان دون أدنى استثناء وبإطلاق إنّها، على الأرجح، تجربة التجربة، بلغة جون لوك ننسي متحدّثا عن الحرية، وتجربة كلّ التجارب، على كيفيّة الإضطلاع بها يتوقّف اتجاه تبلور أسلوب تأكين كلّ فرد على حدة - بإيجاز شديد: هي تجربة محضة، خالصة Une Expérience pure عبرها ينصهر المعدن الذي قُدّ منه الإنسان، فترتسم الخطوط العريضة لنوعية الحياة التي تأهّل لها: دودية أم طائرية، منبعية تجدّدية تجديدية على الدوام أم مستنقعية آسنة مفرزة لمختلف الجراثيم والأمراض.

ISBN 978-9933351410

9 789933 351410